SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

La Dirección

EN EL CENTENARIO DEL NACIMIENTO DEL CARDENAL DESIDERIO MERCIER

L. de Raeymaeker

LA ACTITUD DEL CARDENAL MERCIER EN MATERIA DE INVESTIGACION FILOSOFICA

F. J. Thonnard

RAZONES SEMINALES Y FORMAS SUBSTANCIALES

Fritz - Joachim von Rintelen

EL FUNDAMENTO METAFISICO DE LA NOCION DE BIEN

Horacio Godoy

LA FILOSOFIA SOVIETICA

Eduardo Pironio

LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA DE SCIACCA

BIBLIOGRAFIA

CRONICA

INDICE

1951

4to. TRIMESTRE

Año VI Núm. 22

LA PLATA - BUENOS AIRES

SUMARIO

EDITORIAL

LA DIRECCIÓN — *En el centenario del nacimiento del Cardenal Desiderio Mercier* 243

ARTICULOS

L. DE RAEYMAEKER — *La actitud del Cardenal Mercier en materia de investigación filosófica* 250

F. J. THONNARD — *Razones seminales y formas substanciales* 272

F. J. VON RINTELEN — *El fundamento metafísico de la noción de bien* 275

NOTAS Y COMENTARIOS

HORACIO GODOY — *La Filosofía soviética* 286

EDUARDO PIRONIO — *La Historia de la Filosofía de Sciacca* 294

BIBLIOGRAFIA

MARÍA ALBERTA LUCKER: *Meister Eckhart und die Devotio moderna* (Guido Soaje Ramos), pág. 304; ROMÁN PERPIÑA: *Ta pros ti: Fundamento de la Economía* (O. L. A.), pág. 305; MICHELE FEDERICO SCIACCA: *La Iglesia y la civilización moderna* (J. E. Bolzán), pág. 306; J. B. PIOBETTA: *Les institutions universitaires* (Gustavo Ponferada), pág. 307; JOS. DE VRIES: *Logica* (J. B. S.), pág. 307; LOUIS JUGNET: *Rudolf Allers ou l'anti-Freud* (G. Blanco), pág. 309.

CRONICA

INDICE

SAPIENTIA PUBLICARA EN EL PROXIMO NUMERO (23) LOS TRABAJOS LEIDOS EN LAS JORNADAS TOMISTAS:

HÉCTOR LLAMBIAS	*Ser y Devenir en Lógica.*
OCTAVIO N. DERISI	*Ser y Devenir en Antropología.*
NIMIO DE ANQUIN	*Ser y Devenir en Metafísica.*
ALBERTO GARCÍA VIEYRA	*Ser y Devenir en Teología.*

COLABORACIONES PARA LOS PROXIMOS NUMEROS

ANDRE MARC	*La Substancia.*
M. J. NICOLÁS	*Ensayo sobre la acción.*
CORNELIO FABRO	*Kierkegaar y Marx.*
JOSÉ TODOLI DUQUE	*La personalidad desde el punto de vista metafísico.*
J. L. REID	*El método de Lavelle: Exposición y crítica.*
RUBÉN SANABRIA	*Panorama filosófico en el Méjico actual.*

LIBRERIA DEL TEMPLE

S. R. L. - Capital $ 40.000

VIAMONTE 525 (31 - Retiro - 2359) BUENOS AIRES

Solicite nuestras listas de novedades, de los temas que le interesen, en castellano, francés, griego y latín.

Excelente surtido de artículos de Papelería

EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

ULTIMAS NOVEDADES

EL SER Y LA ESENCIA (E. Gilson)	$ 32.—
EL TOMISMO (E. Gilson)	En prensa
INTRODUCCION ESPECIAL AL ANTIGUO TESTAMENTO. II (Pbro. Dr. J. Steinmueller)	$ 30.—
INTRODUCCION ESPECIAL AL ANTIGUO TESTAMENTO. III (Pbro. Dr. J. Steinmueller)	$ 38.—
PARROQUIA, COMUNIDAD MISIONERA (G. Michonneau)	En prensa

DE NUESTRO CATALAGO

GILSON, E.: La filosofía de San Buenaventura	$ 40.—
SERTILLANGES, A. D.: Las grandes tesis de la filosofía tomista	$ 18.—
Santo Tomás de Aquino, 2 vols.	$ 30.—
GARRIGOU - LAGRANGE, R.: La síntesis tomista	$ 38.—
El sentido común	$ 15.—
El sentido del misterio y el claroscuro intelectual	$ 15.—
El realismo del principio de finalidad	$ 26.—
MARITAIN, J.: Los grados del saber, 2 vols.	$ 42.—
Significado del ateísmo contemporáneo	$ 4.—
Razón y razones. Ensayos diversos	$ 20.—
La persona y el bien común	$ 10.—
Situación de la poesía	$ 14.—
GARCIA VIEYRA, A.: Ensayos de pedagogía según la mente de Santo Tomás de Aquino	$ 15.—

* * *

SOLICITE CATALOGOS Y BOLETIN INFORMATIVO

CASILLA DE CORREO 3134 BUENOS AIRES T. E.: 26 - 5209

EDITORIAL YERBA BUENA

Presenta en su colección CLASICOS DE OCCIDENTE

LA RAZON Y LA FE

(Fides quærens intellectum)

Célebres opúsculos de la filosofía medieval por San Anselmo de Canterbury. traducción, introducción y notas de Roger P. Labrousse.

Contiene la primera expresión acabada de la prueba* a priori *de la existencia de Dios. La historia posterior de esta prueba a través de Santo Tomás. Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. ***Este volumen contiene también la objección de Gaunilo, contemporáneo de San Anselmo y su respuesta.***

PRESENTACION CORRIENTE $ 5 - PRESENTACION ECONOMICA $ 3

Adquiéralos en las buenas librerías y en los Talleres Gráficos

DANTE OLIVA

Calle 13 - 780 - La Plata - República Argentina

CERERIA

LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA LITURGICA Y DE ESTEARINA
—— PARA IGLESIAS ——

Piedras 515 — T. T. 34 - 1798
Buenos Aires

ANTORCHA

Periódico de la J. A. C.

Suscripción: 12 números $ 2.50
Suscripción protectora.... $ 5.00

Redacción, Administración, Suscripciones y Avisos

Río Bamba 981 - Piso 2° - T. E. 44 - 2250
Buenos Aires R. Argentina

CAMISAS DE HOMBRE

PATENTE 15444

SI USTED ES hombre práctico...

Use Camisas con Mangas Graduables

PATENTE 15.444

Costoya y Cía.

Chacabuco 95
U.T. 34, Def. 0959
Buenos Aires

REVISTA BIBLICA

DIRIGIDA POR
MONS. Dr. JUAN STRAUBINGER.

Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Arquidiocesano de La Plata.
Revista única en su género; útil a los laicos que deseen conocer y apreciar la Sgda. Escritura, y a los Sacerdotes para la predicación y el estudio de la Biblia.
SUSCRIBASE EN EL SEMINARIO ARQUIDIOCESANO SAN JOSE, DE LA PLATA

$ 15.— por año

Alivie la carga!

Es grande la capacidad de producción de las usinas eléctricas! Pero las industrias, el comercio y la población del Gran Buenos Aires crecen rápidamente y necesitan cada vez más electricidad. Sus requerimientos han aumentado en forma extraordinaria la "carga" sobre nuestras redes.

Hacemos lo posible por ampliar la maquinaria en nuestras usinas. Mientras tanto, urge aliviar la "carga", a fin de que cada consumidor encuentre a su disposición la corriente eléctrica cuando le sea indispensable.

Ayude usted también a aliviar la "carga"! Reduzca su consumo de electricidad, sobre todo de 8 a 11,30 y durante las últimas horas de la tarde.

EXCELSIOR

CADE

COMPAÑIA ARGENTINA DE ELECTRICIDAD S. A.

MINISTERIO DE EDUCACION DE

CONSERVATORIO DE MU

ORIGEN: Fué creada en virtud de la Ley Núm. 5322, promulgada en noviembre de 1948, iniciándose su cumplimiento en marzo de 1949. A poco de iniciarse la actual gestión ministerial, fueron reestructuradas las funciones del Conservatorio ampliándose el cumplimiento integral de sus finalidades artísticas para que sus beneficios espirituales alcancen una mayor proyección social.

OBJETO: Al instalarse y funcionar, por primera vez, un Conservatorio de Música y Arte Escénico, orientado y sostenido por el Estado, ha sido satisfecha un antiguo anhelo en favor de la cultura artística del pueblo, antes de ahora carente en absoluto del estímulo de los poderes públicos.

Con su funcionamiento regular, desde hace ya tres años, promuévese la difusión de la cultura musical y del arte teatral en los vecindarios de toda la Provincia. A la vez despiértase y estimula el desarrollo de las dotes vocacionales de los jóvenes en el campo de la lírica, el drama y el folklore nacional. En dos formas esenciales el Conservatorio cumple su misión específica: por una parte, con sujeción a un plan de estudios, capacita profesionalmente la formación de distintos instrumentistas, y por otra realiza frecuentemente diversos actos de extensión de cultura musical y teatral, principalmente con sus elementos propios.

MODIFICACIONES: En los tres años que lleva de funcionamiento, el Conservatorio sólo ha experimentado una modificación en su estructura interna, que en nada altera sus fines fundamentales. Desde comienzos de 1951, la Escuela de Danzas Tradicionales Argentinas, que antes actuaba bajo su dependencia, ha sido anexada al Instituto de la Tradición, por considerarse más apropiada a sus finalidades técnicas.

El plan de estudios ha sido perfeccionado, y la provisión de cátedras se efectúa mediante rigurosos concursos por oposición de antecedentes y méritos.

ORGANIZACION ACTUAL: Con el mejoramiento paulatino de su estructuración interna, intensificado desde el segundo año de labor, y con las importantes adquisiciones realizadas de material general, instrumentos musicales y elementos variados relacionados con la escena, cuya necesidad era muy reclamada, el Conservatorio tiene hoy una organización que puede considerarse completa. Como a algunos otros organismos de esta Subsecretaría sólo falta dotarlo de un local más amplio y adecuado a sus fines.

Caracterízase su actual organización por la regularidad con que se dictan los cursos, en sus tres grados, atendidos por 52 profesores en ambas Escuelas: de Música y de Arte Escénico. El número de asignaturas que ntegran el plan de estudios alcanza a 32.

Por iniciativa del Señor Ministro, otórganse "becas de estímulo" a los alumnos que mejores dotes vocacionales revelan.

La creación de la Orquesta Sinfónica Oficial, llamada a irradiar la cultura musical hacia toda la Provincia, es un propósito que ya tiene principios de realización, hallándose muy adelantados los trabajos de organización.

La instalación de filiales del Conservatorio en diversas ciudades del interior de la Provincia es parte principal de la política cultural que se viene intensificando. Esos establecimientos se han instalado ya, y funcionan con todo éxito, en Mar del Plata, Lomas de Zamora y Bahía Blanca. Año tras año su número irá en aumento, abarcando todas las zonas geográficas, hasta cuyas poblaciones antes no llegaba la acción oficial en materia de arte musical y teatral.

Para la realización de numerosos actos culturales, en el orden de su especialización, el Conservatorio coordina su aporte con el Departamento de Extensión Cultural, Teatro Argentino, Teatro "Martín Fierro" y con el Instituto de la Tradición.

SINTESIS DE LABOR CUMPLIDA: La importancia creciente de la acción docente desarrollada en los tres primeros años de existencia del Conservatorio, a la que se vincula estrechamente la acción social prestada por el mismo, puede apreciarse a través de las cifras del siguiente cuadro demostrativo:

Son nueve los departamentos cuya actividad contribuye al desarrollo integral del programa de estudios: 1, Piano superior, 2, Piano Básico, 3, Organo, 4, Instrumentos de cuer-

USICA Y ARTE ESCENICO

da, 5, Instrumentos de viento y percusión, 6, Canto y Arte Lírico, 7 Composición, 8, Arte Dramático, 9, Declamación.

El número total de alumnos que cursaron estudios en el año 1949 fué de 276. En 1950 elevóse a 373 y en 1951 alcanza a 597.

Los cursos del Departamento de Cuerda, Viento y Percusión fueron completados en 1951, abarcando el estudio de todos los instrumentos de orquesta. En este Departamento se suman los alumnos de los cursos del Profesorado y de Capacitación Profesional.

Para apreciar el aumento de inscripción y asistencia de alumnos, por curso y en cada asignatura, he aquí las cifras que la estadística registra:

	Año 1949	Año 1950	Año 1951
Instrumentos de teclado:			
Piano Superior	30	48	43
Piano Básico	59	92	231
Organo	8	6	7
Instrumentos de cuerda	65	82	97
Instrumentos de viento y percusión	29	55	116
Canto y Arte Lírico	41	32	39
Composición	—	7	8
Arte Dramático	30	30	40
Declamación	14	21	16
TOTALES	276	373	597

Los exámenes rendidos por el alumnado en general, al finalizar los cursos, cada año, han dado el más satisfactorio resultado, siendo muy elevado el porcentaje de alumnos aprobados.

La acción social desarrollada por el Conservatorio, en sus tres años de vida, anota estas realizaciones concretas:

67 becas instituídas a los alumnos mejor dotados y carentes de recursos, para estímulo en sus estudios y a la vez apoyo moral y material de sus familias.

El número de becarios distribuyóse así, por años: 10 en 1949, 27 en 1950 y 30 en 1951.

Otras formas de acción social cumplida son el préstamo de instrumentos musicales, con fines de estudio, a los alumnos con marcada vocación y sin recursos, y la fijación de horarios especiales a núcleos determinados de alumnos, por análogos motivos.

En el primer caso, cabe anotar estas cifras:

Instrumentos prestados en el año 1949: clarinete, 4; trompa, 1; violoncelo, 1. En el año 1950: clarinete, 6; trompa, 4; violoncelo, 2; violín, 1. Y en el año 1951: clarinete, 8; tropa, 4; violoncelo, 2; violín, 2; trompeta, 2; oboe, 1; fagot, 1; flauta, 1; trombón, 1.

En el segundo caso, fijáronse así los horarios especiales que, en razón de sus ocupaciones, permitiera a algunos alumnos proseguir los estudios.

En el año 1949: piano, 16 alumnos; órgano, 8 alumnos; arpa, 4; En el año 1950, piano, 23; órgano, 6; arpa, 4. En el año 1951, piano, 41; órgano, 7; arpa, 5.

La obra de extensión de la cultura musical desarrollada durante los tres últimos años, está resumida en las cifras siguientes:

En 1949 realizáronse 4 conciertos; 5 conferencias; actos varios, 3.

En 1950: 5 conciertos; 28 audiciones radiales; 4 conferencias, 3 actos varios.

En 1951 (hasta setiembre), 5 conciertos; 9 audiciones radiales; 3 conferencias; 2 actos varios.

DIRECCION

NUMEROSAS MEDIDAS DE GOBIERNO CONDICIONES SANITARI

Al estructurar el plan de construcciones sanitarias se tuvieron en cuenta diversos elementos de juicio, como una copiosa información estadística, condiciones económico-sociales de las zonas de influencia para los establecimientos proyectados, distribución geográfica y medios de comunicación de los núcleos poblados y posibilidades técnico científicas ambientales. La poderación matemática de los distintos fenómenos que condicionan todas esas necesidades, ha sido la guía principal para evidenciar la real situación por que pasaba la provincia en cuanto a sanidad, y arbitrar, con el máximo de exactitud, la solución radical de los problemas que ella plantea. Del análisis de la cifra se comprobó que la provincia contaba con 172 salas de primeros auxilios y 143 sanatorios particulares, 28 centros de profilaxis y tratamiento y 2 preventorios dependientes del Consejo de lucha Antituberculosa, algunos establecimientos pertenecientes a la Secretaría de Salud Pública de la Nación y 134 nosocomios más, completándose de esa manera el cuadro de institutos y hospitales encargados de velar por la conservación de la salud de la población de la provincia. Todos esos establecimientos no alcanzaban para remediar las necesidades generales, por cuanto eran harto insuficientes para una población cercana a los 4 millones de habitantes.

Más datos estadísticos: Ahora bien, si tomamos como base la cifra ideal aceptada por los higienistas de 10 camas por cada 10 mil habitantes, vemos que son necesarias en la provincia alrededor de 40 mil camas, lo que arroja un déficit del 50 por ciento, aproximadamente. Empero, existe un mínimo compatible con las necesidades asistenciales de la población, estimada en 7 por 1.000 lo que significaría una reducción considerable de las camas para habilitar, las que serán completadas con las 5.000 del Plan Trienal y otras numerosas que corren por cuenta de la Nación.

Lo que comprende el Plan Trienal: El plan sanitario de la provincia comprende los más diversos aspectos que puedan tenerse como antecedentes para determinar mayores condiciones de bienestar en la población, desde los datos que especifican la morbilidad por medio de las enfermedades infecto-contagiosas, venéreas y cardiovasculares, hasta la estadistica sobre

de la Provincia de Buenos Aires

DE PRENSA

TIENDEN AL MEJORAMIENTO DE LAS AS DE LA POBLACION

mortalidad infantil, promedio diario de enfermos, enfermos atendidos en consultorios externos, población, número de enfermos menores de 18 años, accidentes de trabajo, censo de profesionales, pero sin descuidar tampoco la situación económico-sociales de los centros tomados en vista al proyectar las construcciones aludidas.

En lo que respecta a la ubicación, no era posible circunscribirse a la consideración de las distancias absolutas, sino sue cobraban singular importancia los medios y vías de comunicación. Por tal razón fué cuidadosamente estudiada la disposición de las rutas pavimentadas que permiten un tránsito permanente, restándole valor a las carreteras impracticables en determinadas épocas del año. Al mismo tiempo, otro factor de indudable gravitación está representando por la ubicación de los grandes centros urbanos, los que en virtud de su elevado nivel técnico, científico y económico, ejercen una evidente atracción dentro de las zonas extensas. Para corroborar esas afirmaciones, podemos citar el ejemplo de la zona del Delta, cuyo centro de atracción está constituído por las localidades de Tigre y San Fernando.

Obras contempladas: El Plan Trienal previó oportunamente la solución de estos problemas y proyectó la construcción de importantes obras. Merecen señalarse muy especialmente las obras de ampliación del Hospital Policlínico de La Plata con la construcción de un nuevo pabellón en el que se invertirá por un total de $ 3.370.961,87; el Instituto Biológico Dr. Tomás Perón, ya acabado y que demandó la suma de $ 1.578.100,77; el Instituto de Tisiología, igualmente acabado y en pleno funcionamiento como el anterior, invirtiéndose $ 2.185.477,58; pabellón Neuropsiquiátrico de Bahía Blanca ($ 742.033,62); Dispensario Antihidatídico en Patagones ($ 186.201,22); Centros Profilácticos y de tratamiento en Tres Arroyos, Azul, Olavarría, Tornquist, Junín, Lobería, 9 de Julio, General Pinto, Pehuajó, Saladillo, Carlos Casares, Saavedra, Guaminí, etc.; salas de primeros auxilios en casi todos los partidos de la provincia, como así también numerosos centros de Higiene Materno Infantil, unidades sanitarias, dispensarios polivalentes, etc.

Artículos Finos

PARA REGALOS

Magníficas colecciones de objetos útiles, finos y elegantes para obsequio. Juegos escritorio, carteras, billeteras, papel carta, etc.

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECTOR: Monseñor Dr. Enrique Rau

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año

Suscripción anual: $ 30.—. — Número suelto: $ 8.—

Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

LA PLATA (Argentina).

CIENCIA Y FE

REVISTA TRIMESTRAL

Publicación de las Facultades de Filosofía y Teología de la Compañía de Jesús.

Director: ISMAEL QUILES, S. J.

Suscripción anual $ 30.—. — Número suelto $ 8.—.

Administración: H. Yrigoyen 2005, Buenos Aires. — T. E. 48-7051.

CRITERIO

REVISTA DE CULTURA CATOLICA

Aparece los segundos y cuartos jueves de mes.

Director: Mons. Gustavo J. Franceschi.

SUBSCRIPCION

Anual $ 35.—. — Semestral $ 20.—. — Número suelto $ 2.—. — Número atrasado $ 3.—

Dirección y Administración: Alsina 840, 2º. Piso, Buenos Aires.

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime amatur a Deo inter res humanas
(S. THOMAS. In Eth. ad Nic., L. X, lec. 13)

DIRECTOR
OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION
GUILLERMO BLANCO

1951

4to. TRIMESTRE

Año VI Núm. 22

LA PLATA - BUENOS AIRES

743

EN EL CENTENARIO DEL NACIMIENTO DEL CARDENAL DESIDERIO MERCIER

1851 - 1951

UNA VIDA Y UNA OBRA

El 21 de noviembre del presente año cúmplese el centenario del nacimiento del Cardenal Desiderio Mercier, Arzobispo de Malinas, fundador del Institut Supérieur de Philosophie *de Lovaina y uno de los más inteligentes y eficaces restauradores del Tomismo. El ilustre purpurado vió la luz en Braine-l'Alleud de Bélgica.*

Desde joven sintió brotar en su generoso espíritu junto con su vocación sacerdotal su decidida inclinación por los estudios filosóficos. A ello concurrió, por reacción, el ambiente de chatura y pobreza intelectual, que le tocó vivir en sus años de formación. Aludiendo a estos años, en que la investigación y la doctrina viva estaban substituídas por una enseñanza materializada por la rutina, dirá más tarde: se explicaban tesis en lugar de Filosofía, rúbricas en lugar de Liturgia, casuística en lugar de Moral. La Filosofía cultivada en los centros eclesiásticos de entonces pasaba por una verdadera crisis y estaba aún lejos del actual renacimiento, traído por la restauración del Tomismo, que precisamente tuvo en Mercier uno de sus más fervientes adalides.

Aquel contraste entre el florecimiento o, por lo menos, el brillo de la Filosofía moderna y la decadencia y desconocimiento de la Escolástica, suscitó la vocación y decidió la vida del joven estudiante. ¿Sería posible que la verdad no pudiese constituírse y presentarse en un sistema capaz de superar y substituir a los organizados por el error y no pudiese ofrecer desde su firme posición una crítica científica a la Filosofía moderna para discernir en ella lo verdadero de lo falso y poner en claro y atacar con certeza sus fundamentos erróneos desbaratando sus sofismas? El Tomismo, que, al final de la Edad Media, pudo realizar semejante obra de discernimiento crítico y elaboración sistemática de la Filosofía, ¿habría perdido acaso su eficacia para sostenerse ante los ataques de la Filosofía Moderna o, por el contrario, no conservaría toda su fuerza de síntesis orgánica de la verdad para las exigencias del filósofo moderno y todo su vigor crítico para atacar los sistemas erróneos elaborados después de él? Así lo afirmaba León XIII desde su cátedra de San Pedro y así lo creía también Mercier desde un principio des-

de su puesto de combate. La verdad y sus principios, que encarna el Tomismo, poseen un valor absoluto y eterno por encima de todas las contingencias del tiempo. Lo que hacía falta, pues, era repensarlos de nuevo en todo su alcance, arrancarlos de su repetición rutinaria, que los había obscurecido y reducido a un ámbito inoperante, a la vez que decidirse de una vez por todas a estudiar a fondo el pensamiento y la Filosofía moderna, penetrar hasta sus últimos fundamentos y adueñarse del espíritu que la anima, para poder así discernir en la luz de aquéllos la verdad y el error de éstos.

Porque no se trataba tampoco de resucitar el Tomismo para encastillarse en su verdad, y desde ella condenar cómodamente todo el pensamiento y cultura posterior a él, como si la Filosofía moderna nada hubiese aportado y como si no fuese necesario además desenmascarar el error en la luz de la verdad para arrancar de él a los espíritus sinceramente ilusionados por sus visos de verdad. Tal el espíritu y la tarea que Santo Tomás se propuso realizar en su tiempo y la misión de todo auténtico tomista en el suyo: penetrar en los principios ontológicos supremos, que gobiernan toda la realidad para poder desde allí organizar una síntesis inteligible, en la cual tenga cabida todo aspecto del ser — que es lo mismo que decir de la verdad — y abierta, por eso mismo, indefinidamente a nuevas conquistas. De hecho el Aquinate incorporó a su vigorosa síntesis todo lo verdadero de los sistemas anteriores al suyo. Porque si adoptó los principios fundamentales de Aristóteles —en cuya luz quemó los propios errores, iluminó las obscuridades, llenó los huecos y acabó con lógica unidad el propio sistema aristotélico— fué porque vió en ellos los principios verdaderos. Y precisamente porque tales principios configuraban un sistema, que era expresión, más aún, apropiación vital de la realidad, pudo con ellos incorporar los aspectos verdaderos del platonismo, del averroísmo y otras concepciones filosóficas, no por yuxtaposición ecléctica sino por asimilación orgánica.

Fiel a este espíritu de descubrir y de incorporar todo nuevo aspecto de la verdad en el acervo de la Philosophia Perennis, organizada y articulada por sus principios absolutos y eternamente verdaderos, espíritu que tan oportunamente había recordado Su Santidad León XIII en su Encíclica Aeterni Patris, Mercier quiso reanimar en todo su vigor la verdad del Tomismo, pero implantado a su vez en las preocupaciones y temática de la Filosofía de su tiempo. Quiso ser tomista, pero tomista de su tiempo, aunque bien entendido el término, el tomista siempre es de su tiempo. Quiso revivir la verdad perenne del Tomismo para iluminar y resolver con la luz de sus principios los problemas de nuestra época. Nova et vetera, había dicho León XIII: conservar y defender la verdad eterna de los principios, pero no en una repetiedad y de sus nuevas concepciones filosóficas. Mercier hizo de esa frase del inmortal Pontífice el lema de su vida y de su obra, lema que aún hoy ostención estéril, sino proyectada sobre la compleja realidad histórica de cada ta su Institut Supérieur de Philosophie de Lovaina.

Para ello creyó necesario añadir a su sólida formación filosófica una amplia información científica. Por eso, ya graduado y sacerdote, se lo vió asistir de nuevo como alumno en las aulas de la Sorbona de París, para profundizar en el estudio de las ciencias, principalmente de la Biología, que por ese entonces —época del Positivismo— pretendía adueñarse de todo el objeto de la Psicología, rama de la Filosofía a la que Mercier —hijo de su tiempo— sentía particular inclinación y a la que iba a consagrar lo mejor de sus esfuerzos de investigador. También estudió con detención y comprehensión los distintos sistemas de la Filosofía moderna y contemporánea.

Pertrechado así con la posesión penetrante del pensamiento de Santo Tomás, de la erudición científica y del conocimiento de la Filosofía moderna, guiado por su lema Nova et Vetera, *inició su magna empresa, hija a la vez de su inteligencia y de su virtud, y en la cual había de inmortalizarse.*

El joven sacerdote pudo abrir una cátedra libre de Tomismo en la Universidad de Lovaina. Tras el primer momento de extrañeza, que aquel hecho causó en algunos que lo juzgaron como un anacronismo, bien pronto la doctrina tomista, repensada en todo su vigor y proyectada en todo su alcance sobre los más actuales problemas de la Filosofía por el brillante profesor, atrajo en torno a su cátedra un creciente número de estudiantes y también de profesores. Hubo que buscarse una hora conveniente, que no coincidiese con la de las demás clases: tan grande era el interés suscitado por las exposiciones de Mercier. Los espíritus sinceramente amantes de la verdad habían comenzado a vislumbrar, a través de la palabra vibrante del joven maestro tomista, una doctrina que daba solución cabal a sus propios problemas de hombres modernos.

Pero por grande que fuera la acogida dispensada a sus conferencias, Mercier comprendió que sus lecciones no eran suficientes para dar una formación integral en la verdad y contrarrestar una educación filosófica total o parcialmente errónea, impartida muchas veces desde las mismas cátedras universitarias y, en todo caso, recibida de las lecturas corrientes y del ambiente inficcionado por las nuevas teorías filosóficas. Era menester ofrecer en toda su integridad y unidad orgánica y desde sus mismos fundamentos la verdad del sistema tomista. Y para ello no bastaba una cátedra ni el esfuerzo de un solo hombre. Era preciso la organización de una Escuela Superior de Filosofía, que se consagrase a la investigación de toda la verdad y que la impartiese con seriedad científica en todas las disciplinas de la Filosofía por medio de profesores dedicados exclusivamente a ellas. Para tamaña empresa, Mercier tampoco podía contar con profesores hechos, porque los profesores de la Universidad, aún siendo católicos, carecían de una sólida formación filosófica tomista. Fué entonces cuando concibió la idea de reunir a un grupo de jóvenes inteligentes más que sabios, animados, eso sí, del deseo de estudiar y de llegar a serlo, con los cuales constituir el plantel

inicial de profesores para la organización de un Instituto Superior de Filosofía, a la vez que formar con ellos el núcleo primero para comenzar una seria obra de investigación filosófica. Así reunió en torno suyo a De Wulf, Nys, Deploige, primero, y más tarde a Noël, Balthasar, Defourny, Michotte, Mansion y otros. De Wulf nos ha narrado, en una página cargada de emoción, cómo un día, apenas acabados sus estudios, Mercier lo invitó a hacer un paseo y, mientras caminaban, lo incitó a dedicarse a la investigación histórica de la Filosofía medioeval, en la que había de llegar a ser una de las primeras figuras, y cómo aquella conversación decidió su vocación y su vida. Todos aquellos jóvenes profesores elegidos por Mercier para la fundación del Institut Supérieur de Philosophie *habían de llegar a ocupar un lugar sobresaliente y muchos de ellos renombre universal en la Historia de la Filosofía Contemporánea. Tal hecho es por sí sólo un indicio de la gran penetración psicológica y discernimiento vocacional y a la vez del ascendiente que desde un comienzo Mercier ejerció en torno suyo. No sólo sabía investigar la verdad filosófica, sino también penetrar en la verdad de las almas y discernir el valor de los hombres.*

Tal el origen humilde —como el de todas las grandes empresas— pero vigoroso del Institut Supérieur de Philosophie, *que animado por el espíritu de su ilustre Fundador, había de crecer y llegar a convertirse en pocos años, ya en vida de éste, en uno de los centros más afamados de investigación y enseñanza filosófica del mundo y que hoy, renovado su elenco de profesores con nuevos valores, mantiene y desarrolla la rica herencia de Mercier. Bastaría recordar junto a los maestros mencionados de la primera hora, algunos de los cuales, como Noël, Michotte y Balthasar continúan en sus puestos, al actual Presidente del* Institut *y profesor de Metafísica, L. De Raeymaeker y a los siguientes profesores: F. Van Steenberghen, A. De Waelhens, G. Van Riet, F. Renoirte, J. Dopp, F. Nuyens, A. Dondeyne, para no citar sino a los principales, cada uno consagrado a su especialidad.*

El nuevo Instituto tuvo que superar graves dificultades. Llegó un momento en que todo parecía perdido, y Mercier se vió poco menos que abandonado de todos y casi sin alumnos. Otro que no hubiese sido él, hubiese sucumbido. Pero su recia voluntad, acrisolada por su santidad, lo mantuvieron en su puesto.

Estos años de obscuridad de su Instituto casi desierto, los aprovechó Mercier para la redacción de sus principales obras de Filosofía, que, en repetidas ediciones y traducidas a casi todos los idiomas, habían de llevar hasta los últimos confines de la tierra la buena nueva de la Filosofía tomista en un lenguaje moderno y asequible, actualizada con la temática actual, en ese primer momento de resurgimiento de la Filosofía del Aquinate. Mercier presentaba la verdad perenne, pero con un lenguaje capaz de ser entendido por el hombre de hoy, y sobre todo aplicándolo a las cuestiones que in-

teresan al filósofo contemporéneo a la vez que realizando una obra de discernimiento crítico sobre los sistemas actualmente en boga. Si en algunos puntos de sus concepciones Mercier ya no es seguido y si en su conjunto su obra ha sido superada por otras más especializadas, no se puede negar que conserva ella el valor perenne que le viene de la verdad que encierra y defiende, de su claridad expositiva y de su método extraordinariamente didáctico, que hace fácil y agradable su asimilación y que la hizo prestar entonces y prestar aún hoy tan importantes servicios a la enseñanza de la Filosofía tomista. No hay que olvidar tampoco lo vasto de la empresa —Ontología, Crítica y Psicología, y pensaba todavia seguir con la Teodicea y la segunda parte de la Crítica— emprendida por un solo hombre y en momentos en que la literatura neo-tomista era muy escasa. Precisamente trabajos como los del Cardenal Mercier abrieron la huella, que otros neo-tomistas —muchos de ellos, discípulos suyos— habrían de ahondar.

Tanto el Curso monumental, doce tomos, de Filosofía de Lovaina, llevado a cabo por Mercier, De Wulf y Nys —y cuya Teodicea, Etica y segunda parte de la Crítica no pudo ser realizada a causa de la promoción al Cardenalato de su Director— como el resumen del mismo en dos tomos —y que comprende toda la Filosofía— repetidas veces reeditados y traducidos a todas las lenguas, especialmente los libros del propio Mercier, vinieron a constituirse en el texto más difundido del naciente neotomismo, que con su sólida doctrina, ajustada a las exigencias del espíritu contemporáneo y aplicada a los problemas actuales, y su claridad de exposición ayudó grandemente a su afianzamiento y desarrollo e hizo conocer de nuevo en toda su perenne vigencia la olvidada y, a las veces, menospreciada concepción filosófica del Aquinate más allá de los centros escolásticos de Filosofía. Aquel escolástico del más genuino cuño tomista que fué Mercier estaba en la temática de su época y hablaba un lenguaje inteligible para los filósofos de su tiempo, realizando así el lema de su Instituto y de su obra: Nova et Vetera, tomado de la Encíclica Aeterni Patris de León XIII.

Bueno es recordar aquí —siquiera a título de agradecimiento— la amplia acogida y decidida influencia que los dos Cursos de Lovaina, y singularmente las obras de Mercier, muy pronto traducidas al castellano, han ejercido en el reflorecimiento pujante del tomismo en Argentina, en momentos en que escaseaba la literatura tomista en nuestro idioma. Las obras de Mercier, primero, y luego las de Garrigou-Lagrange y Maritain y más tarde las de Gilson han sido las que más vigorosamente han contribuido al renacimiento y afianzamiento del Tomismo en nuestro País —que ya había sido cultivado en nuestras Universidades del tiempo de la Colonia— principalmente entre los laicos, y las que han hecho conocer e irradiar su doctrina en los ambientes universitarios y centros filosóficos no escolásticos.

En todo caso y con ser tan útil y valiosa su producción filosófica per-

sonal, la obra principal de Mercier en el terreno de la Filosofía la constituye indudablemente la fundación de su Institut Supérieur de Philosophie con los hombres que supo darle, con la organización y espíritu con que supo animarlo y conferirle la vigorosa vida, que sus frutos y acontecimientos posteriores han puesto de manifiesto a través de más de medio siglo de existencia. A los años de sufrimientos, en que Mercier vió casi deshecho su Instituto, sucedieron los años de florecimiento, que no conocería más ocaso. Ni los daños materiales de las dos guerras, que lesionaron su cuerpo, han podido menguar en lo más mínimo su poderoso espíritu, que recibiera de su glorioso Fundador.

Casi desde su fundación, Mercier quiso dotar a su Instituto de su órgano periódico de investigación e intercambio filosófico, fundando la Revue Neo-scolastique de Philosophie, que bien pronto llegó a ser una de las más acreditadas del mundo y que lleva publicados ya cuarenta y ocho volúmenes, verdadero acervo doctrinal de Filosofía con trabajos de primera mano sobre los problemas más actuales de Filosofía y escritos por especialistas, del propio Instituto en su mayor parte. Después de la última guerra la revista aparece con el nombre de Revue Philosophique de Louvain.

Su obra, enraizada en el Tomismo, pero animada de modernidad, desembarazándose de métodos hasta entonces empleados en la enseñanza tradicional, dió pie para que fuera considerada como sospechosa y peligrosa por espíritus excesivamente conservadores y superficiales, que se detenían en la novedad exterior de su organización y de sus procedimientos didácticos y perdían de vista la ortodoxia tradicional de su doctrina, desarrollada y aplicada a los problemas modernos. En esto Mercier no hizo sino seguir las huellas de Santo Tomás. También el Angélico Doctor hubo de sufrir esta persecución de los tradicionalistas, que vieron en su revolución aristotélica una innovación peligrosa para la misma doctrina de la Iglesia. Pero bien pronto la clarividencia y la decisión de León XIII, como otrora la de los Papas del tiempo de Santo Tomás, había de acabar con todos estos reparos infundados y devolvería a Mercier toda su confianza y le prestaría todo su apoyo moral y aún material para la realización de su trascendental empresa en la historia de la Filosofía y cultura de la Iglesia: el Institut Supérieur de Philosophie.

Reanimado con la palabra y la aprobación del Sumo Pontífice, Mercier, que por encima de todo fué un ferviente sacerdote e hijo fiel de la Iglesia, se consagró con todas sus fuerzas, como a la obra de su apostolado que Dios le confiara, a afianzar, mejorar y acrecentar su Instituto, que poco a poco se colocó entre los primeros del mundo por la seriedad de sus publicaciones, estudios y enseñanzas, y que no ha hecho sino crecer en el decurso del tiempo hasta nuestros días, informado por el espíritu de su ilustre Fundador.

Aquel organizador incansable y sacerdote virtuoso pensó que su obra

no debía limitarse a los seglares. Adosado al Instituto, en el cual cursaban sus estudios filosóficos, fundó el Seminario León XIII —así llamado en honor de su ilustre Protector y Pontífice de la Iglesia,— donde personalmente se ocupaba de la formación espiritual de aquellos seminaristas, con los cuales convivía y pasaba sus mejores horas.

Personalmente había llegado a la plenitud de su vida. Mientras meditaba nuevos planes para el desarrollo de su Instituto y proyectaba y maduraba nuevos trabajos filosóficos, la Providencia de Dios cambiaba de repente el curso de su vida. La Iglesia le reservaba otros caminos más encumbrados y difíciles. Su Santidad Pío X lo elevaba a la silla primacial del Arzobispado de Malinas y le confería poco después el Capelo Cardenalicio.

Desde entonces la personalidad de Mercier se agranda y alcanza una proyección verdaderamente ecuménica. La historia de su vida pertenece a la historia de las grandes figuras de la Iglesia, de Bélgica y de Europa. Aquella ciencia que había asimilado en sus años de retiro en su Instituto y en su Seminario León XIII, aquella virtud sacerdotal acrisolada en el trabajo sin descanso y en las tribulaciones y contradiccioines, iba a comenzar a fructificar e irradiar más allá de los estrechos círculos científicos: sobre su Patria y sobre el mundo desde su profundo y múltiple ministerio pastoral.

A Mercier puede aplicarse lo que se ha dicho con verdad de Santo Tomás: que vivió lo que enseñó y enseñó lo que vivió. Su obra pastoral, que trasciende las fronteras de su Patria, y el ejemplo de su virtuosa vida sacerdotal, no son sino la verdad de su Tomismo —teológico-filosófico— hecha vida; a la vez que su doctrina no es sino el reflejo intelectual de su vida.

Tal el Cardenal Mercier: recia figura de filósofo y de pensador católico, de Pastor de almas, en que la doctrina y la vida se hermanan y funden en una magnífica y sobresaliente personalidad.

A cien años de su nacimiento y veinticinco de su muerte, su espíritu vigoroso se perpetúa en sus libros, en sus múltiples obras, en sus directivas, y vive sobre todo en los hombres que él supo formar, en sus discípulos, y en su glorioso Institut Supérieur de Philosophie, *donde un conjunto abigarrado de investigadores y profesores continúan por la senda trazada con tanta fuerza y luminosidad por la inteligencia y el ejemplo de su ilustre Fundador.*

LA DIRECCION.

LA ACTITUD DEL CARDENAL MERCIER EN MATERIA DE INVESTIGACION FILOSOFICA

Hace cien años nació en Braine-l'Alleud, a menos de cuatro leguas de la capital de Bélgica, aquel que debía ser el cardenal Mercier. Más de un cuarto de siglo ha pasado desde la muerte del gran Cardenal en Bruselas, en 1926. Pero su recuerdo ha permanecido vivo y su nombre no ha dejado de ser el símbolo de los valores cristianos y humanos más auténticos.

Arzobispo y príncipe de la Iglesia, patriota y hombre de Estado, hombre de acción tanto como hombre de estudio, Mercier fué un hombre completo; y, como se ha dicho, el hombre completo es una forma del genio.

Para comprender una naturaleza tan rica, es necesario haberla estudiado en todos sus aspectos. En este caso, debemos detenernos en un aspecto que se presenta como fundamental, el del filósofo. Porque no se puede olvidar que durante cerca de treinta años Mercier enseñó filosofía: cinco años en el Seminario de Malinas y veinticuatro años en la Universidad de Lovaina. Durante este período, consagró sus fuerzas al trabajo filosófico, así como a la organización del Instituto Superior de Filosofía que fundó en la Universidad de Lovaina. Esos largos años de reflexión lo dotaron de un sistema de ideas sólidamente asentado y las circunstancias a menudo penosas en que debieron efectuarse sus trabajos, le permitieron forjarse un carácter de un temple excepcional. En el transcurso de la primera guerra mundial, el Arzobispo de Malinas tuvo abundantes ocasiones de mostrar, al mismo tiempo, la fuerza y la sutileza de su dialéctica y la energía indomable de su voluntad.

En el campo de la filosofía, es difícil atraer la atención en forma durable; la dificultad se acrecienta notablemente para un pensador que permanece fiel a la tradición escolástica. No obstante, Mons. Mercier se hizo célebre en el mundo del pensamiento precisamente en su calidad de filósofo escolástico. Durante la guerra, el 15 de junio de 1918, cuando la Academia de Ciencias morales y políticas de Francia acogió en su seno al Cardenal Mercier, tuvo cuidado de afirmar, por voz del filósofo Emile Boutroux, que en-

tendía elegir al muy digno representante de una doctrina que sigue siendo "uno de los más imponentes monumentos del pensamiento humano".

Lo que destacó la personalidad de Mercier en el mundo de la filosofía, fué el esfuerzo que desplegó, —esfuerzo sincero y tan sostenido como eficaz— para renovar la doctrina de Santo Tomás en función de las ciencias actuales y de las exigencias del pensamiento de hoy. En este campo, fué un iniciador lleno de inteligencia y un precursor intrépido. En cuanto a los resultados de la empresa, llamaron la atención de los medios filosóficos de todas las tendencias. Désiré Mercier apareció pronto como el representante más autorizado de la neoescolástica. R. Eucken, profesor en Jena, lo testimonia al principio de este siglo; en Lovaina, dice, se halla el centro científico del tomismo de hoy, "das wissenschaftliche Zentrum des heutigen Thomismus".

Recordemos algunos hechos y algunas fechas, para situar la obra filosófica de D. Mercier.

De 1835 a 1865, principalmente bajo la inspiración de G. C. Ubaghs y de Arn. Tits, ambos profesores de la Universidad Católica, se difundió en Lovaina, en los Seminarios belgas, y también en otras partes, una doctrina bastante extraña que tenía el aspecto de un semi-tradicionalismo mezclado de semi-ontologismo. Los protagonistas de estas concepciones no estaban desprovistos de talento, ni sobre todo de sinceridad. Sus miras, sin embargo, eran superficiales, y sus declaraciones eran más oratorias que sólidas. Y ocurrió que esos pensadores, que no deseaban nada más que servir a la causa de la Iglesia, se vieron desaprobados por las autoridades romanas.

Muchos espíritus quedaron desamparados. P. C. De Beche, profesor de metafísica en el Seminario de Malinas en la época en que D. Mercier estudiaba allí filosofía, de 1868 a 1870, se declaraba incapaz de proponer una doctrina satisfactoria, y esta confesión no dejó de producir una profunda impresión sobre el joven estudiante.

En el tiempo en que D. Mercier estudiaba en la Facultad de Teología de Lovaina, de 1873 a 1877, los titulares de las cátedras de filosofía en la Universidad eran: J. Jacops, quien desarrollaba con método teorías espiritualistas tan límpidas como inconsistentes; L. Bossu, partidario ardiente del cartesianismo; A. Dupont, que había sido iniciado en el tomismo en el Colegio romano, hacia 1860, pero que permanecía extraño a las preocupaciones y a las exigencias del pensamiento filosófico y científico de nuestro tiempo.

Sin embargo, en Italia, el movimiento de retorno a la Escolástica medieval, que se había iniciado en Plasencia, hacia 1820, se desarrollaba sin cesar; a partir de 1850, sobre todo, se difundió en Nápoles, Roma, Bolonia, Perusa, y tuvo representantes en Alemania, en España y en otras partes.

A esta corriente se unía José Pecci, profesor del Seminario de Perusa

en el momento en que su hermano Joaquín Pecci, el futuro Papa León XIII, era arzobispo de esa ciudad. Este pudo notar los resultados ya obtenidos y calcular las ventajas que podrían producir la renovación y el pleno desarrollo de esta doctrina tradicional.

Llegado a Papa, en 1877, León XIII insiste, desde su primera encíclica, sobre la importancia de la filosofía y sobre el papel del tomismo en la materia. Al año siguiente, publica la encíclica *Aeterni Patris*, consagrada exclusivamente a la renovación de la filosofía tradicional, en particular del tomismo. En 1880, el Papa se dirige al cadenal Dechamps, arzobispo de Malinas, y le pide que erija una cátedra de Filosofía de Santo Tomás en la Universidad de Lovaina.

No hay por qué sorprenderse de que el Papa haya pensado en Lovaina. Mons. Pecci había sido Nuncio Apostólico en Bruselas, de 1843 a 1846. Había aprendido a conocer la Universidad de Lovaina, por entonces la única Universidad católica completa en el mundo. Se daba cuenta de las ventajas inestimables que presentaba, para la renovación de las concepciones filosóficas, ese medio universitario católico en el que se enseñaban todas las ciencias y donde se reunían diariamente especialistas de todas las ramas del saber. Porque León XIII no entendía de ningún modo resucitar tal cual el conjunto de las ideas de Santo Tomás, ni pedir que se lo retomara en la forma que le había dado, en el siglo trece, el Doctor Angélico. Por el contrario, quería que esas ideas fueran renovadas, teniendo en cuenta especialmente las ciencias modernas.

Los Obispos belgas, que forman el consejo de administración de la Universidad de Lovaina, pudieron responder al deseo del Papa. Se dirigieron primeramente al canónigo A. Van Weddingen, capellán de la Corte, para ocupar la nueva cátedra. Van Weddingen parecía el hombre indicado para la función. Sus publicaciones habían establecido sólidamente su reputación de sabio. Además, artículos aparecidos en la *Revue Générale* bajo su nombre y que constituían un magnífico comentario de la encíclica *Aeterni Patris*, le habían valido una carta de León XIII. Pero, por razones personales, le fué necesario declinar la invitación. La elección recayó entonces sobre el Padre Désiré Mercier, profesor de filosofía en el Seminario de Malinas.

En el mes de Octubre de 1882, el canónigo Mercier dió su lección inaugural en las aulas universitarias de Lovaina. Iba a ocupar la cátedra de Filosofía de Santo Tomás hasta 1893, es decir, hasta el momento en que lograra organizar un instituto superior de filosofía.

Se ha recordado a menudo el deslumbrante éxito obtenido inmediatamente por el canónigo Mercier en su enseñanza de la filosofía. Teniendo en cuenta las circunstancias, el éxito era inesperado, y provenía únicamente del valor excepcional del joven profesor.

Después de dos años de enseñanza universitaria, Mercier pensó en la

fundación de un "Instituto" de Filosofía: solo, no podía bastar para la tarea agobiadora que le había sido confiada; recurriría a un grupo de especialistas.

León XIII, a quien confió sus proyectos, lo animó vivamente y lo apoyó con todas sus fuerzas. En 1889, Mons. Mercier fué nombrado presidente de un "instituto superior de filosofía", con la misión de organizar ese instituto y dirigirlo. La tarea era particularmente ardua y fué necesaria toda la tenacidad de Mercier para concluir con todas las dificultades. Por fin, en 1893, varios colaboradores fueron adjuntos al Presidente; eran S. Deploige, A. Thiéry, D. Nys y M. De Wulf. Desde entonces, el Instituto pudo funcionar con un programa completo. Nuevos obstáculos aparecieron pronto. Mercier resistió contra viento y marea; no solamente su Instituto pudo mantenerse, sino que fué ganando importancia. Actualmente, el Consejo del Instituto cuenta con veinte miembros, todos profesores de filosofía en la Universidad.

La fundación de Mercier se llamó oficialmente *Institut Supérieur de Philosophie (Ecole Saint-Thomas)*. Esta denominación resume en forma lapidaria la concepción que Mercier tenía de su obra.

Se trata de un "instituto", donde un equipo de sabios, especializados cada uno en su campo, ponen en común los resultados de sus trabajos. Se trata de un instituto "superior", en el sentido de un centro de investigación. Se trata de "filosofía", lo que implica un pensamiento personal e independiente. Por fin, este Instituto se halla colocado bajo el patrocinio de Santo Tomás, porque sus miembros han adquirido la convicción de que las concepciones del Doctor Angélico son capaces de proporcionar principios inconmovibles a la especulación filosófica.

Para explicarse las miras de Mercier y para captar su novedad y su audacia, es necesario referirse al medio universitario de su tiempo.

La organización universitaria del Antiguo Régimen, destruída de arriba abajo por la Revolución Francesa, había dejado un vacío inmenso. Fué necesario esperar largo tiempo, tanto en Francia como en Bélgica, hasta que sobre esas ruinas comenzara a elevarse un edificio sólido. Durante años, nuestras universidades no fueron otra cosa que escuelas profesionales superiores. Sin embargo, hacia 1880, la situación tiende a cambiar, en Lovaina como en otros sitios. Una nueva concepción aparece, concerniente al papel de las universidades, que acentúa la investigación; una universidad debe ser, en orden principal, una institución en la que se trabaja sobre "la ciencia por hacer", y sólo de manera subsidiaria debe ocuparse de trasmitir "la ciencia hecha". Es entonces necesario disponer de laboratorios, de instrumentos de trabajo; es necesario tener medios para formar investigadores calificados. La consecuencia se impone: abundantes subsidios deben ponerse a disposición de la Universidad, para favorecer el desarrollo de la ciencia desinteresada. Desgraciadamente, esos subsidios tardarán en llegar y la paciencia de los hombres de ciencia será sometida a dura prueba.

Varias veces Mons. Mercier se hizo eco de las reivindicaciones de esos hombres de ciencia. Léase el magnífico *Rapport sur les études supérieures de philosophie* que presentó en el Congreso de Malinas, el 9 de setiembre de 1891. Encierra miras profundas y numerosas sugestiones originales, entre las cuales algunas, —por ejemplo la que se refiere a la institución de mandatos acordados a los investigadores,— se encuentran realizadas en nuestros días, gracias a la existencia de organismos tales como la Fundación Universitaria, el Fondo de Investigación Científica, y otras.

En ese cuadro de ideas surgieron, en el transcurso del último cuarto del siglo diecinueve, numerosos proyectos dirigidos a crear "institutos superiores", "escuelas de altos estudios", "estudios superiores libres", etc. Como las Facultades tradicionales parecían demasiado absorbidas por la enseñanza profesional que debían impartir, se quiso organizar, por encima o al lado de ellas, organismos destinados principalmente a la investigación y que podrían reglamentar libremente sus programas y sus actividades. Esto puede explicar cómo Mons. Mercier se vió inducido a fundar en la Universidad de Lovaina un Instituto Superior de Filosofía independiente de la Facultad de Filosofía y Letras.

Desde su llegada a Lovaina, en 1882, D. Mercier se une al grupo de profesores que preconizan la investigación científica. Este grupo comprende a sabios tales como Ch. de Harlez y Ph. Colinet en filología, lingüística e historia, P. J. Van Beneden y J. B. Carnoy en el dominio de las ciencias de la vida, el químico L. Henry y, algo más tarde, el fisiólogo A. Van Gehuchten y J. Van den Heuvel, que cultiva las ciencias políticas y sociales. En su *Rapport* de Malinas, de 1891, Mercier dice que retomando ideas emitidas por de Harlez diez años antes, insiste sobre las razones especiales que tienen los católicos para aplicarse a la ciencia pura: ellos deben tratar de destruir, mediante ésta, la leyenda del obscurantismo de la Iglesia, la del servilismo de los sabios creyentes a una autoridad que se dice ignorante de los resultados positivos de la ciencia actual. "Los católicos, dice el *Rapport*, viven *aislados* en el mundo científico; son objeto de sospecha, tratados con indiferencia; sus publicaciones encuentran grandes dificultades para franquear el círculo del mundo creyente y si lo superan, carecen generalmente de eco. Luego, este estado de *aislamiento intelectual* es fatal *para la fe* y *"para la ciencia"*. A esta situación, cuyas causas son numerosas, le cabe un remedio, uno solo: "formar *hombres*, en número mayor, que se consagren a la *ciencia por la ciencia misma*, sin fin profesional, sin fin apologético, que *trabajen de primera mano*, en elaborar los materiales del edificio y contribuyan así a su elevación progresiva; crearse los *recursos* que ese trabajo reclama: tal es el doble propósito al que deben tender hoy los esfuerzos de quienes se preocupan por el prestigio de la Iglesia en el mundo y por la eficacia de su acción sobre las almas".

Esta convicción está profundamente anclada en el espíritu de Mercier. Retoma a menudo la idea del desinterés científico. "Importa buscar con desinterés la verdad, toda la verdad, sin preocuparse de sus consecuencias", se lee en el artículo-programa de la *Revue Néo-Scolastique*, fundada en 1894. En el discurso que pronuncia en la Universidad de Lovaina, el 8 de diciembre de 1907, Mons. Mercier, por entonces arzobispo de Malinas, desarrolla el mismo tema: "Seguramente, hay horas, la de la investigación científica, en que la neutralidad nos es impuesta. No hay que abordar los problemas de la física, de la química, de la biología, de la historia o de la economía social, con designio preconcebido de buscar en ellos una confirmación de nuestras creencias religiosas". En octubre de 1908, interrogado por las autoridades españolas sobre la fundación de la Academia Universitaria Católica, Mercier responde: "Buscad ante todo las verdades, las convicciones luminosas, el vigor de la inteligencia; y el resto, es decir, la moralidad, las resoluciones viriles, el temple del carácter y por vía de feliz consecuencia, la devoción efectiva, útil para vuestros hermanos, para la sociedad cristiana, serán vuestro honor y vuestra recompensa". Desde luego, no pretende de ningún modo que la ciencia basta para producir la virtud; pero entiende proclamar que el trabajo científico debe seguir sus propias leyes y que no se obtiene ninguna utilidad, sino todo lo contrario, al perturbarlo con preocupaciones extrañas, aunque sean de orden moral o religioso.

La investigación científica no es fácil y no siempre conduce a resultados felices. Si se tiene el derecho de exigir que el investigador sea sincero, no se le puede exigir que sea infalible. Pero también hay que confiar en el hombre de ciencia. Si sufre un extravío, no es propio reprochárselo inmediatamente. Quien quiera no extraviarse jamás, debe renunciar a la investigación científica y condenarse a la inacción. "La profesión de la fe cristiana, escribe Mercier en su *Rapport* de Malinas, no debe significar un obstáculo para las generosas iniciativas del sabio, para las mismas audacias del genio".

La Iglesia no tiene la misión de suprimir los errores en cuanto aparecen; muy frecuentemente ella sabe esperar que un error caiga ante sus propias consecuencias, porque está persuadida de que el error puede ser el predecesor y es a menudo el compañero de la verdad y que, para arrancar una parcela de verdad a lo desconocido, el espíritu humano debe pasar con frecuencia por largos y penosos senderos en los que a primera vista parece extraviarse. Imitemos la sabiduría de la Iglesia y no obstaculicemos la libertad legítima del hombre de ciencia, bajo el imperio de preocupaciones religiosas excesivas". Citando a Newman, Mercier continúa: "No os embarquéis, si no queréis correr los riesgos de un mar agitado... Dormid mejor en la inacción, si no sabéis resignaros, sin temor ni impaciencia, a los retrasos, a las dudas, a las inquietudes inseparables del trabajo del espíritu. Renunciemos de una vez y para siempre a la historia, a las ciencias y a la filosofía, si no

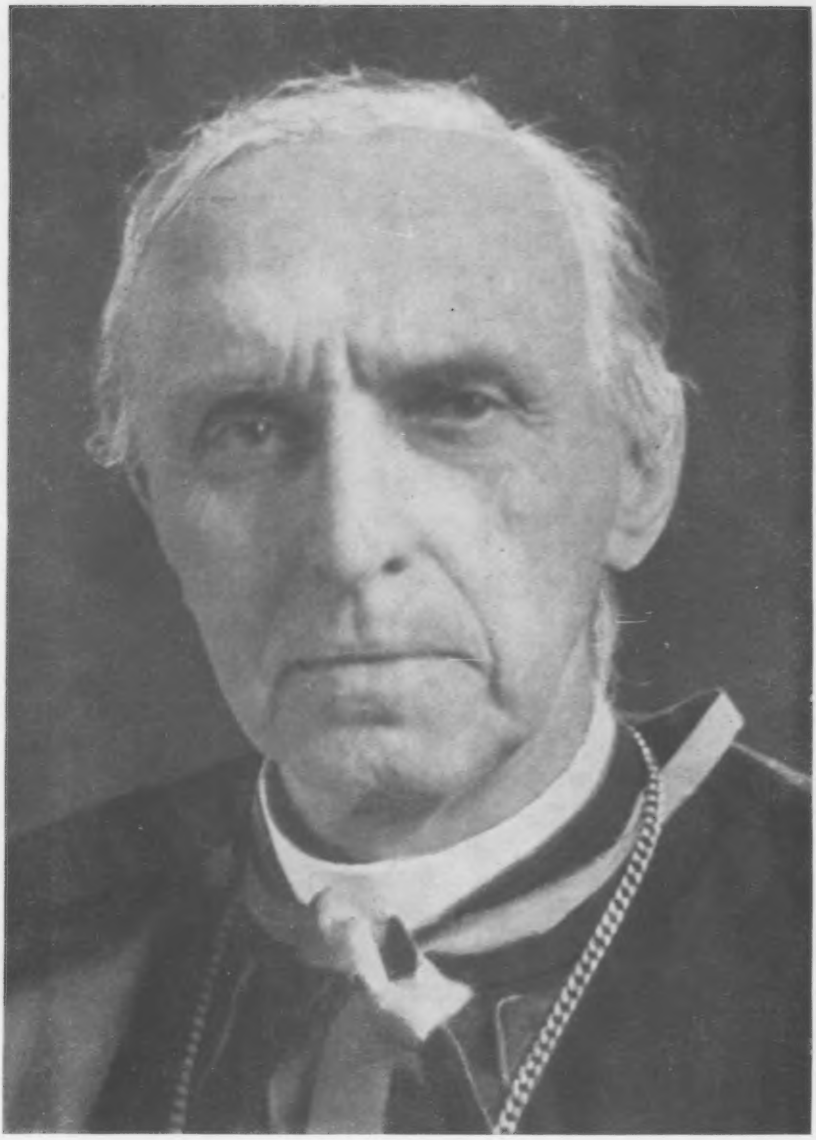
tenemos la seguridad de que la Revelación es suficientemente verdadera como para no temer nada de los conflictos y de las complicaciones de las opiniones humanas. ¿No es acaso propio de la verdad religiosa, el conquistar definitivamente las inteligencias sólo después de haber triunfado de las objeciones que se suscitan contra ella?". El Arzobispo de Malinas recordará estas frases en su discurso de la Universidad de Lovaina, en 1907. Hay censores implacables, que nunca han puesto manos a la obra en materia de ciencias, que se beneficiarían compenetrándose de esta enseñanza, inspirada en la caridad, o simplemente en el respeto de la condición humana.

La originalidad de Mercier ha consistido, primordialmente, en aplicar a la filosofía, y a la filosofía escolástica, las ideas concernientes al trabajo científico que eran patrimonio común de todo un grupo de profesores. Si la "ciencia hecha" es susceptible de oponerse a la "ciencia que se hace", es necesario también admitir que la filosofía no está acabada, que se debe trabajar para "hacerla", que es necesario entregarse a la investigación.

Y en primer lugar, según Mercier, al mismo tiempo que queriendo ser tomista, "no puede tratarse simplemente de "volver hacia atrás", ni de someter nuestro pensamiento al de un maestro, aunque ese maestro sea Santo Tomás de Aquino".

Sin duda, "cuando después de un examen, uno se convence de que una doctrina representa el más poderoso esfuerzo del pensamiento, la solución más aproximada de los problemas más primordiales del espíritu, es un deber suscribirla, so pena de traicionar a la verdad". Pero, "el pensamiento filosófico no es una obra acabada, es viva como el espíritu que la concibe. No es pues una especie de momia amortajada en una tumba alrededor de la cual sólo tenemos que montar guardia, sino un organismo siempre joven, siempre en actividad, que el esfuerzo personal debe mantener, alimentar, para asegurar su perpetuo crecimiento".

En esta investigación constante, es necesario aprovechar toda la verdad, allí donde se la descubra: "somos de Platón, de Descartes, de Leibniz, de Kant, de Fichte, de Hegel, de Wundt, con tanta plenitud y seguramente con tanta sinceridad como aquellos que nos colocan en un partido opuesto al de estos filósofos; si diferimos de ellos, es precisamente porque no excomulgamos de nuestro celo el estudiar a ningún genio en razón únicamente de su época". Tan injusto como era ayer saltar por sobre la edad media, sería hoy saltar por encima de la filosofía moderna. "Los neoescolásticos deben mantenerse en contacto con los contemporáneos. Averroes, Siger de Brabante, Pedro Oliva, han muerto, pertenecen a la historia; pero Kant, Spencer, Comte, viven siempre en los medios intelectuales contemporáneos y su espíritu se halla esparcido por todas partes en la atmósfera que respiramos. Demostraríamos que tenemos muy poca fe en la solidez o en la eficacia de nuestras doctrinas, si dudáramos de confrontarlas con aquellas que las chocan a cada vuelta del camino".



+ D. D. Card. Mercier, archiep. Mechl.

Mercier desea trabajar en colaboración con todos los filósofos de buena voluntad. He aquí porqué, en 1894, lanza su *Revue Néo-Scolastique*, que inmediatamente obtiene el mayor éxito. Por ello, también redacta sus escritos en lengua viva y organiza su enseñanza en francés. La iniciativa era atrevida y chocó con una oposición terrible en ciertos medios. ¡Parece extraño, ahora, que se hayan podido combatir los propósitos de Mercier a este respecto! Sin embargo, esta cuestión de lengua le produjo las más amargas dificultades. Mercier las resistió y, al final, obtuvo el triunfo.

El gran esfuerzo doctrinal de Mercier incidió sobre un doble frente: el de la adaptación de la doctrina escolástica al estado actual de las ciencias, y el del problema crítico planteado por Kant.

Mercier es de su época, la del positivismo; él se dedica a combatir el error postivista. Pero si el positivismo es un error en filosofía, las ciencias positivas del siglo diecinueve han alcanzado resultados indiscutibles, que el filósofo debe conocer para utilizarlos en la elaboración de sus doctrinas. En este punto, el tomismo ocupa una posición privilegiada. La historia demuestra que la tradición aristotélico-tomista respeta los hechos y tiene cuidado de relacionar con ellos sus teorías filosóficas. Pero, observemos que el progreso incesante de las ciencias de la naturaleza y del espíritu nos procura descripciones empíricas mucho más exactas y precisas que en el pasado. Es necesario entonces que los tomistas se tomen el trabajo de renovar sus doctrinas integrando en sus investigaciones los resultados obtenidos por las ciencias de observación. Es necesario impedir que, por pereza de espíritu, se detengan en los datos de la experiencia vulgar, a veces imprecisos y aún inexactos, allí donde las ciencias les ofrecen resultados de observación de superior calidad.

También en esta materia, Mercier chocó con una oposición decidida. Se le reprochó por solidarizar al tomismo con una ciencia en evolución perpetua y por arruinar, de este modo, la estabilidad de la doctrina filosófica. Mercier rearguyó que es necesario distinguir: es cierto que las hipótesis científicas pueden ser frágiles y variables, pero no ocurre lo mismo con los hechos, ni con las leyes, que tienen valor definitivo desde que se hallan establecidos científicamente. Las consideraciones filosóficas deben relacionarse con los hechos y las leyes, no con las hipótesis.

En el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina se concedió,pues, una importancia considerable a la información científica y ese fué uno de los rasgos característicos de esta institución. Puesto que toda investigación filosófica debe nutrirse con el jugo de la experiencia, declara Mercier en el artículo-programa de la *Revue Néo-Scolastique*, con cada una de las ramas especiales de la filosofía se relaciona un grupo correspondiente de ciencias de análisis: a la *cosmología*, las ciencias físicas y matemáticas; a la *psicología*, las ciencias naturales; a la *filosofía moral*, por fin, las ciencias morales y más

especialmente las ciencias sociales, económicas y políticas. Sin embargo, no se puede olvidar que el gran desarrollo alcanzado por las ciencias, impide que en adelante un mismo hombre se especialice en todas las materias. Esta es la razón por la cual Mercier consideró necesario disponer de un "instituto" en el que se encontraran regularmente hombres especializados cada uno en una materia determinada y que, además, tuvieran todos una formación y preocupaciones filosóficas que les permitieran trabajar en común en la elaboración de una doctrina filosófica. Esos hombres, naturalmente, debían concordar sobre los principios fundamentales de la síntesis a construir, a saber los principios del tomismo. También por la misma razón los estudiantes del Instituto debían adquirir una formación científica general y, además, especializarse en tal o cual grupo de ciencias, para poder cultivar con conocimiento de causa la disciplina filosófica correspondiente a ese grupo científico.

Mercier se preocupó especialmente de las disciplinas científicas nuevas, sobre todo de la psicología experimental, que acababa de nacer, y de las ciencias sociales. En el Congreso de Malinas de 1891, pidió los recursos necesarios para la creación inmediata de dos cátedras: la de psicología experimental y la de ciencia social. Desde ese año (aún antes de que el Instituto fuera completamente organizado), el curso de psicología experimental fué llevado al programa. Un joven sabio, profesor de la Universidad de Gante, J. F. Heymans, fué encargado provisoriamente de hacerlo, mientras se esperaba que volviera de Leipzig M. A. Thiéry, enviado cerca de W. Wundt, el creador del primer laboratorio de psicología, para iniciarse en los métodos de esta nueva disciplina. Los cursos de ciencia social fueron puestos en manos de S. Deploige, brillante doctor en Derecho. Mercier puso igualmente mucho cuidado en buscar un profesor de cosmología; finalmente su elección recayó en uno de sus alumnos, D. Nys, a quien había preparado especialmente a este efecto. En cuanto a él, se reservó preferentemente las cuestiones de psicología filosófica y también las de criteriología, que consideraba, con razón o sin ella, como dependientes de la psicología. Sus tratados de psicología y de criteriología son sus obras más características y que han obtenido mayor éxito.

Como acabamos de recordar, entre los hechos científicamente establecidos y la reflexión filosófica, Mercier coloca la relación que la tradición tomista acostumbra a poner entre los datos de experiencia y el trabajo de los filósofos. Nada de ideas innatas, nada de concepciones a priori, sino utilización de los hechos en las condiciones óptimas, es decir, dentro de lo posible, tales como los establece la comprobación científica, precisa y severamente controlada.

Pero ha podido producirse un error y creerse que Mercier no reconocía ninguna diferencia de naturaleza entre las ciencias y la filosofía y que consideraba a la filosofía como una simple síntesis de las ciencias en el sentido

de una suma de ciencias particulares. Se concederá fácilmente que Mercier no disponía de una "crítica" del conocimiento científico tal como esta crítica se ha desarrollado desde entonces, y que no podía hallarse en condiciones de formular la diferencia entre filosofía y ciencias en términos tan precisos como es posible hacerlo en nuestros días. Pero él no se contentaba con la descripción analítica propia de las ciencias experimentales y que el positivismo se rehusa a superar. El exigía un trabajo de "síntesis" que fuera de orden "filosófico": no es posible limitarse a reunir los hechos y las leyes empíricos, es necesario esforzarse por "organizarlos" mediante un esfuerzo de reflexión intelectual ejecutada sobre la base de la abstracción, particularmente descubriendo en ella "relaciones esenciales, absolutas", que son, de sí, "independientes de la comprobación de los hechos concretos". En estas páginas, debemos limitarnos a recordar esta simple afirmación de principios; se requeriría un estudio técnico y detallado para precisar el sentido de esta posición.

Aunque haya editado un tratado de Metafísica general, el esfuerzo principal de Mercier no se dirigió hacia ésta, al menos en los comienzos. La razón de ello no está en que haya desconocido la importancia de la "filosofía fundamental", sino en que creía deber prestar atención a una tarea que parecía más urgente, la de la adaptación de las teorías escolásticas y de los resultados científicos. Ahora bien; en el nivel de la metafísica general, el filósofo ya casi no recurre a la descripción analítica de los hechos, proporcionada por las ciencias empíricas. De manera que el problema de la relación de la doctrina filosófica y de los datos aportados por las ciencias particulares no se plantea ya allí, o por lo menos no se presenta de la misma manera que en las ramas filosóficas especiales.

Las concepciones de Mercier sobre el desarrollo de la filosofía debían conducirlo a conceder una importancia particular a la historia. De hecho, la historia de la antigüedad, lo mismo que la de la edad media, la de los tiempos modernos o la de la época contemporánea, ha sido cultivada con fervor en el Instituto de Lovaina. Basta recordar el nombre de Maurice De Wulf, quien formó parte del primer equipo, para marcar la importancia de los trabajos históricos en el conjunto de la actividad del Instituto de Mercier.

Pocos años bastaron a la Escuela de Mercier para conocer el mayor éxito. Al final del siglo, no obstante todos los obstáculos, el fundador del Instituto Superior de Filosofía había ganado la partida.

No podemos detenernos en todas las iniciativas tomadas en el Instituto, durante los primeros años de su existencia. Sería necesario mencionar la *Revue Néo-Scolastique*, sus diferentes rúbricas, su repertorio bibliográfico, su anexo sociológico; el gran *Cours de Philosophie* y las numerosas publicaciones de profesores y alumnos; los trabajos de la *Société philosophique de Louvain;* la actividad de los círculos de estudiantes, tales como el *Cercle philosophique* y, sobre todo, el *Cercle social,* bajo la dirección de S. Deploige;

la publicación de la *Revue sociale catholique* (1897) y de la *Revue Catholique de Droit* (1898); las conferencias, sobre todo las que dieron regularmente cada año L. de Lantsheere sobre la filosofía contemporánea y C. Van Overbergh sobre el Socialismo contemporáneo. Sería necesario mencionar muchas otras cosas: el número creciente de estudiantes, especialmente de estudiantes extranjeros, la designación de ex-alumnos en las cátedras universitarias de Bélgica y del extranjero, el papel de los ex alumnos en la política, la administración, y aún en la industria y en las finanzas.

¿Pero cuál fué el renombre de las concepciones de Lovaina en el mundo, al final del siglo?

Lovaina produjo el éxito de las denominaciones "neoescolástica" y "neotomista". Las concepciones neotomistas penetraron cada vez más en los medios católicos de todos los países, sobre todo en Alemania, en España, en Francia, en Italia, en los Países Bajos y en Portugal. Sería demasiado prolijo probarlo con textos. Al fin del siglo, el 27 de diciembre de 1899, León XIII, declaró con satisfacción: "Yo quiero, deseo la prosperidad de "mi" Instituto".

El Instituto de Lovaina se impone también a la atención del pensamiento no escolástico, cosa que ningún otro centro de filosofía escolástica había podido hacer hasta entonces. Desde diversos lugares se mostró complacencia en reconocer la amplitud de miras de Mercier, la solidez de la enseñanza impartida en su Instituto, el valor de la doctrina tomista de la Escuela de Lovaina.

En los *Kantstudien* de 1900, Fritz Medicus consagró un artículo importante a la *Criteriología* de Mercier. El artículo lleva este título sugestivo: "Ein Wortführer der Neuscholastik und seine Kantkritik". El autor declara allí, entre otras cosas: el kantismo está habituado a ver insultar la filosofía crítica en las obras tomistas, pero muy raramente halla un estudio serio de sus problemas. Ahora tenemos aquí un libro que, se ocupa en todas sus partes de una discusión de principios y realmente científica del kantismo. Es así que un libro de este género es útil aún para el lector que no puede adoptar las soluciones que se le proponen, porque hallará tal vez en esta lectura el esclarecimiento de los problemas que lo preocupan". Düring, profesor honorario de la Universidad de Berlín, había declarado ya en 1898, a propósito de los *Origines de la Phychologie contemporaine*, una de las mejores obras de Mercier: "En presencia de un progreso de las ideas medioevales tan enérgico y tan seguro de la victoria, ya no es posible contentarse negándose a conocer, o con una repulsa arbitraria. Es necesario que cada uno cobre clara conciencia de su posición con relación a las cuestiones de principios, y levante el punto de mira".

Un capítulo de la *Histoire de la littérature française*, publicada en 1900 bajo la dirección de Petit de Julleville, realiza el balance de la filosofía del

siglo XIX. Este bosquejo escrito por Thamin, profesor del Liceo Condorcet, termina con una ojeada sobre el movimiento filosófico contemporáneo y expone el siguiente juicio sobre el Instituto de Filosofía de Lovaina: "La alianza, perseguida por Gratny, de la filosofía religiosa y de la ciencia, produce, en estos momentos, en cierta parte del mundo religioso, un movimiento filosófico interesante, cuyo centro parece hallarse en el Instituto de Lovaina". Por su parte, la *Revue de Métaphysique et de Morale*, en el número de noviembre de 1900, elogia el método y la organización del Instituto de Filosofía de Lovaina y comienza con las siguientes líneas: "Pensamos, al reproducir el conjunto de los cursos del Instituto de Filosofía,... en interesar a todos nuestros lectores que, no siendo creyentes, consideran a la filosofía como consistente en una ordenación del saber humano, y se preocupan, desde este punto de vista, de una reforma de nuestros planes de enseñanza, en nuestro país y en nuestra universidad".

Estos testimonios pueden ser suficientes. Al entrar en el siglo XX, la Escuela filosófica de Lovaina tenía serias razones para mirar confiadamente el porvenir.

Durante los primeros años de este siglo, el Instituto consolidó sus posiciones y ensanchó su actividad; nuevos estatutos, nuevas cátedras, nuevas publicaciones. La obra de Mercier, salida de los tanteos del comienzo, salida de las contradicciones, parecía llegar a la madurez. Pero el fundador del Instituto no debía ya presidir este desarrollo; el Cardenal Goossens, arzobispo de Malinas, murió el 25 de enero de 1906. El 8 de febrero siguiente, Mons. Mercier fué llamado a sucederlo en la sede de San Romualdo.

Mons. Mercier alimentaba la esperanza de dedicarse todavía algo a sus trabajos de filosofía. Sus pesadas cargas episcopales se lo impidieron. Sólo ocasionalmente se ocupó de una u otra cuestión de filosofía. Pero si el cardenal Mercier no tuvo ya tiempo para proseguir sus publicaciones científicas, la tendencia filosófica de su espíritu caracterizó profundamente sus obras pastorales: muchas alocuciones y escritos denotan esas huellas, y en sus disputas con la autoridad alemana, en el transcurso de la primera guerra mundial, hizo valer más de una vez principios filosóficos que defendía magistralmente.

En cuanto al Instituto Superior de Filosofía, ha resistido victoriosamente la prueba más temible: la del tiempo. Sus sólidos cimientos, el espíritu altamente científico del que fué dotado desde el comienzo, han hecho de él una obra perdurable. La irradiación de su influencia a través del mundo, no ha dejado nunca de demostrar el valor de esta obra, ni ha cesado de ser un magnífico homenaje a la eminente personalidad de su Fundador.

L. DE RAEYMAEKER,
Presidente del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina.
Versión del francés por
SECUNDINO GARCIA,
Profesor del Instituto Superior de Lenguas Vivas de la Universidad Nacional de La Plata.

RAZONES SEMINALES Y FORMAS SUBSTANCIALES (*)

AGUSTINISMO Y TOMISMO

III. — DIVERSAS FUNCIONES DE LAS RAZONES SEMINALES.

Cuando se expone la doctrina de San Agustín, es difícil atenerse al punto de vista filosófico, porque en ella todo se unifica y se orienta irresistiblemente hacia la fe, hacia esa Verdad viviente que es Cristo, el Verbo creador y encarnado cuya posesión tan sólo puede proporcionar el descanso. La teoría de las razones seminales no constituye una excepción, aunque sea, según parece, una concepción puramente filosófica heredada de Plotino y de los estoicos. Hasta se han preguntado algunos por qué San Agustín la ha acogido, una vez que hubo transformado tan profundamente la perspectiva neo-platónica con la doctrina de las Ideas divinas, únicas e inmediatamente creadoras de todas las formas, en su aparición, duración y evolución. Este cometido universal de la Providencia habría podido tornar inútiles esos principios intermediarios que Plotino llamaba los λόγοι σπερματικοί: rationes seminales", cargándolos de ser, al nivel de nuestro mundo sensible, la expresión misma de la Providencia. Pero la acción divina, según el parecer de Agustín, jamás ha reemplazado ni aminorado la de las creaturas; y este es el motivo por el cual el doctor de Hipona, al procurar "comprender" su fe y explicar el universo mediante la razón según el principio de participación, ha atribuido con toda lógica a las razones seminales una cuádruple función: una función exegética, una función apologética, una función filosófica y una función científica.

A) *Función exegética*. Como filósofo cristiano, Agustín se proponía ante todo comprender con la ayuda de una doctrina racional coherente la verdad contenida en el dato revelado y especialmente en la Sagrada Escritura. Además, una vez sacerdote y obispo, se sentía obligado a defender la fe y la Biblia contra los ataques de los herejes, particularmente de los Maniqueos cuya víctima había sido él mismo durante largo tiempo. Esas preocupaciones explican el cuidado y la perseverancia con que se orientó hacia los problemas de física donde encontraba cabida la doctrina de las razones seminales, especialmente cuando escudriñaba los primeros capítulos del

(*) Ver SAPIENTIA, Nº. 19, p. 47.

Génesis. Hizo por lo menos tres comentarios sucesivos del mismo: el primero por el año 389, algún tiempo después de su conversión: "De genesi contra Manichaeos, libri II", en que predomina la interpretación alegórica. El segundo, en el año 393: "De genesi imperfectus liber", en el que intenta determinar el sentido literal, pero que interrumpe después de un solo libro, pues se juzgaba incapaz todavía de llevarlo a buen término. Finalmente, el tercero, en el año 401, acabado en el 415: "De genesi ad litteram, libri XII", donde trata los principales problemas de la creación del mundo y del hombre.

Ahora bien, se presentaba una primera dificultad de un orden muy general, por cuanto que concebía el acto creador como un acto que sacaba de la nada *de una vez* todos los seres que constituyen el orden del mundo, según la afirmación del Eclesiástico que gustaba de citar: "Deus creavit omnia simul": Dios lo creó todo al mismo tiempo. También en este sentido entiende la solemne declaración que da principio al Génesis: "En el principio Dios creó el cielo y la tierra". El cielo, según él, designa a las creaturas espirituales, los ángeles y las almas; y la tierra, a todas las creaturas corpóreas cuya formación sucesiva intentan relatar detalladamente los seis días. Con toda naturalidad, para conciliar esta sucesión en la formación del orden de las cosas en seis días con la creación instantánea del universo y de todos los elementos que lo componen, se presenta la teoría de las razones seminales. Entre las formas así creadas todas juntas, y destinadas a constituir la jerarquía de las esencias acabadas que al presente admiramos, unas, las más simples, fueron constituidas inmediatamente en su especie definitiva; tales fueron, por ejemplo, entre los cuerpos, la tierra y el agua que son los elementos primordiales de nuestro mundo. Pero todas las demás formas fueron también realmente creadas, pero tan sólo en sus razones seminales, en esos principios ocultos, inaccesibles a nuestros sentidos, en los cuales sin embargo los "números eficaces" de sus especies estaban ya contenidos.

Las razones seminales también permitían resolver numerosas dificultades particulares en la interpretación literal del génesis. Así, cuando Agustín encuentra en el cap. II la asombrosa afirmación de que Dios "hizo todas las plantas del campo antes de que naciesen en la tierra y toda la yerba de la tierra antes de que ella brotase (1)", después de haber excluido toda otra hipótesis, explica que Dios creó así las plantas en sus razones seminales, aún antes de que existiesen como grano o como brote visible sobre la tierra (2). Concilia asimismo los dos relatos asaz divergentes de la creación del hom-

(1) "Cum factus est dies, fecit Deus coelum et terram et omne viride agri antequam exortum est". Gen., II, 4-5. El sentido del hebreo es mucho más simple y suprime la dificultad: Después de haber anunciado (v. 4) un nuevo relato: "He aquí la historia del cielo y la tierra... cuando Iaveh Dios hubo hecho una tierra y un cielo", el vers. 5 comienza la narración: "No había todavía sobre la tierra ningún arbolito de los campos y ninguna yerba de los campos había germinado aún".

(2) De Genesi ad lit., l. V, c. IV, 7 II.

bre y de la mujer: el Génesis en el cap. I, v. 27, escribe: "Deus creavit hominem ad imaginem suam: masculum et feminam creavit eos"; luego, en el cap. II, v. 2 y v. 18-24, refiere como Adán solo fué formado primeramente en estado adulto del barro de la tierra; después, cómo Eva fué sacada a su vez de una de sus costillas: Porque, explica Agustín, los cuerpos de Adán y Eva fueron creados primeramente en sus razones seminales, y de tal manera que esas razones debían desarrollarse, no como en el nacimiento ordinario de los hombres, sino según el orden milagroso que refiere el segundo relato (3).

Sobrepasaríamos nuestro tema filosófico si justipreciáramos esta exégesis agustiniana. Notemos tan sólo que la teoría de las razones seminales desempeña en ella con toda legitimidad su función; en más de una ocasión, por otra parte, Agustín no la presenta sino como una *hipótesis* plausible o como una de las soluciones posibles de la dificultad tal como él la entendía, presupuesta su fe absoluta en la infalibilidad de la Biblia, así como su confianza en el valor de la razón iluminada por el Verbo, fuente de toda verdad. Vuélvese a encontrar el mismo método agustiniano en un campo próximo, el de la teología y de la apologética.

B) *Función apologética*. Entendemos aquí por *apologética* esa parte de la teología o de la filosofía religiosa que estudia los motivos de credibilidad del dato revelado y demuestra su existencia y valor de tal suerte que quede justificada ante los propios ojos de la razón nuestra adhesión a la fe católica. Procura, por consiguiente, discernir las manifestaciones de la divina Providencia, no ya en la naturaleza, sino en el orden sobrenatural en el que Dios ha hablado mediante la revelación y donde se manifiesta especialmente por los milagros; y proporciona los criterios para distinguir el mensaje auténtico de Dios de sus falsificaciones diabólicas. Desde este punto de vista, las razones seminales desempeñan en el agustinismo una función muy característica.

San Agustín, en efecto, distingue dos clases: unas, que al desarrollarse, desembocan en las formas habituales, tales como se las observa en el curso ordinario de las cosas. Pero existen otras depositadas igualmente en la materia primitiva en el instante del acto único de la creación universal, y cuyo desarrollo desemboca en los sucesos extraordinarios, en los milagros y en las maravillas referidas en la Escritura o comprobadas en la historia. Así, el cuerpo de Adán y de Eva, formados fuera de las leyes de la generación, tenían razones seminales del segundo orden. Así también se explica en el instante de la salida de Egipto la maravillosa transformación de la vara en serpiente; y que fuese Moisés quien realizó el milagro en nombre de Dios o los magos en nombre de los demonios; para Agustín la explicación era siempre

(3) De Genesi ad lit., l. VI, c. XIV, 25. XVI, 27.

la misma: la intervención del taumaturgo bueno o malo, instrumento tanto el uno como el otro de la Providencia, consistía por voluntad o permisión de Dios en obrar en las razones seminales de segundo orden y en conducirlas a su madurez de acuerdo a su naturaleza, pero fuera del orden habitual de las cosas.

Es preciso, por eso, advertirlo desde el principio: todas las razones seminales, tanto las del primer orden como las del segundo, están sujetas por lo que a su desarrollo se refiere, a la influencia inmediata y eficacísima de la divina Providencia. Por lo que a Dios se refiere, todas ellas son por igual otras tantas participaciones de las Ideas de Dios destinadas a manifestar las perfecciones y la bondad de la divina Sabiduría. Toda la diferencia entre las dos especies señaladas debe ser entendida de nuestra parte, porque las primeras se nos manifiestan según un orden habitual y frecuente, en tanto que las segundas aparecen ante nosotros como extraordinarias, fuera de las condiciones normales y mucho más raras. Si se examinan bien las cosas, los milagros no manifiestan la Providencia en un grado mayor que el curso habitual de la naturaleza; y si nos sorprenden más, ello no es debido a que sean mayores sino tan sólo más raros: "non quia majus est, sed quia rarum est".

El punto de vista agustiniano reviste en este caso una originalidad muy grande. Cuando busca un criterio para establecer la Revelación, no se dirige al milagro sino a la apologética de la inmanencia, mostrando que sólo Dios responde por la fe a la necesidad de verdad, insatisfecha en cualquier otra parte; y en la señal de la catolicidad de la Iglesia reconoce la fuente del mensaje auténtico de Dios. Pero cuando considera los milagros, ante todo se preocupa por explicar en ellos la intervención de Dios, gracias, en particular, a las razones seminales. Y es ésta, por lo demás, una cierta forma de apologética, el hecho de mantener así el dominio absoluto de Dios y de reservarle celosamente el título de Creador. "Porque, dice San Agustín, el Criador de los gérmenes invisibles es Hacedor de todas las cosas; y cuanto, naciendo, tiene existencia visible, bebe su vida, movimiento y grandeza e incluso la distinción de sus formas, en estas misteriosas razones seminales, regidas por normas perennes y fijas desde su creación primordial.

Y así como no llamamos a los padres creadores de hombres, ni a los labradores creadores de las mieses, aunque la virtud secreta de Dios utilice el concurso del hombre para crear tales cosas, así tampoco podemos llamar a los ángeles creadores, sean buenos o malos, aunque, en virtud de la sutileza de los cuerpos y la penetración de sus sentidos, conozcan las razones seminales secretas, por nosotros ignoradas, y concurran a preparar las condiciones temporales de los elementos, favoreciendo la germinación de los seres y acelerando su crecimiento," (4).

(4) De Trinitate, l. III, c. VIII, 13.

San Pablo ya había distinguido estas dos actividades subordinadas, la de Dios y la de las creaturas, cuando decía: "Ego plantavi, Apollo rigavit, Deus autem incrementum dedit". En la obra apostólica, Dios solo "informa" a las almas justificándolas mediante su gracia; solo El da interiormente la vida y el crecimiento. Los apóstoles no son más ministros exteriores, hasta puras ocasiones algunas veces, como esos predicadores de los cuales habla el Apóstol prisionero y que anuncian a Cristo para acrecentar sus sufrimientos. Así, tanto en todas las obras milagrosas como en las de la naturaleza, Dios solo obra interiormente. Todos los taumaturgos, sean buenos o malos, santos o magos, ángeles o demonios, no son más que instrumentos de los cuales se vale la divina Providencia para producir esas maravillas, así como se vale del labrador para producir sus mieses: y los magos de Egipto no eran creadores de las ranas y de las serpientes que hacían aparecer como tampoco el labrador es creador de sus mieses (5).

Al someter de este modo toda la evolución del universo, tanto en el caso de los milagros como en el curso ordinario de la naturaleza, el dominio soberanamente libre de Dios, la teoría agustiniana atenúa en cierta manera la diferencia entre el orden natural y el orden sobrenatural. Desde su punto de vista, no existe más que una sola Providencia que dirige el universo en todos sus detalles hacia un único fin que es *sobrenatural:* la gloria de Dios proclamada por la Ciudad celestial en la visión beatífica. Todas las creaturas inferiores al hombre no son más que diversos grados de participación que nosotros debemos escalar con la ayuda de la gracia para alcanzar ese único ideal. Y ese orden jerárquico de los seres, esencialmente sobrenatural por su fin, antes de manifestarse claramente por la historia y las "formas" acabadas, está ya prefigurado y hasta verdaderamente realizado en las razones seminales, desde el alborear de los siglos por el acto omnipotente del Verbo que creó todas las cosas de una vez.

Hasta se puede preguntar uno, desde este punto de vista, si los dos géneros de razones seminales distinguidos más arriba constituyen dos realidades diferentes o más bien *dos maneras* con que una misma razón seminal, la de un cuerpo de hombre, por ejemplo, o de una serpiente, es apta para realizar los órdenes de la Providencia: una *manera normal,* cuando, por ejemplo, la razón seminal de la serpiente se desarrolla mediante el nacimiento de ese animal según las leyes de la naturaleza; y una *manera milagrosa,* cuando esa misma razón seminal, bajo la acción de Moisés convertido en instrumento de la Providencia (como los generadores ya lo eran en el primer caso), se desarrolla repentinamente en serpiente en el momento en que el taumaturgo arroja por tierra su vara. San Agustín se inclina a veces hacia esta interpretación: "Se puede inquirir, dice, cómo fueron establecidas esas razones cau-

(5) De Trinitate, l. III, c. VIII, 14.

sales introducidas por Dios en el mundo cuando creó todas las cosas a la vez: ¿fué de tal modo que todos los vivientes, árboles o animales, debían nacer como lo vemos nosotros con su forma y tamaño, empleando en ello el tiempo conveniente cada cual según su especie? ¿O bien fué, como enseña la fe en el caso de Adán, de tal modo que la forma saliese de ellas en estado adulto de una sola vez? Pero, ¿por qué no creer que esas razones seminales tenían en sí esos dos modos posibles de desarrollo, debiendo realizarse uno u otro según el beneplácito del creador? Porque si todas ellas perteneciesen al primer género, el agua cambiada en vino y todos los milagros deberían producirse sin ellas y permanecer inexplicables; y si todas ellas fuesen del segundo género, tendríamos algo más absurdo todavía: todas las formas y las especies de la naturaleza se desarrollarían cada día en el espacio y en el tiempo que les conviene en oposición a esas razones causales, gérmenes primitivos de todos los vivientes. Hay que admitir por consiguiente que hayan sido creadas *bivalentes:* "ad utrumque modum habi'es", sea para desarrollarse según el curso habitual del tiempo, sea para proporcionar la materia a esas maravillas más raras, según el beneplácito de Dios" (6).

Pero constituiría un error el hecho de concluir que para San Agustín el orden normal del mundo accesible a la pura filosofía pierde de este modo toda razón de ser. Por el contrario, puede decirse, la misma existencia de esos dos géneros de razones seminales suponen la existencia de las leyes naturales. Por este motivo, fuera de su función exegética y de la función teológica que realza poderosamente la unidad del mundo y el plan de la divina Sabiduría, la tesis conserva una función filosófica donde, desde el solo punto de vista racional, muestra el sentido de las leyes naturales y concilia la evolución del universo con la inmutabilidad del acto divino que lo produce.

C) *Función filosófica.* Existen leyes naturales. San Agustín es muy claro sobre este punto. "Todo ese curso ordinario de la naturaleza, afirma, posee sus leyes naturales según las cuales todo espíritu viviente (toda alma humana), el cual es también una creatura, posee ciertas tendencias determinadas que incluso una voluntad mala no puede traspasar. Asimismo, los elementos de este mundo corpóreo poseen su virtud y sus cualidades definidas que determinan aquello de que es capaz o no cada uno, lo que es posible o imposible hacer con cada uno. Todo lo que nace recibe de esos elementos primordiales su comienzo y su progreso a su debido tiempo, y también su declinación y su fin, cada uno en su género. Por este motivo, de un grano de trigo no nace un haba, ni de un haba una espiga de trigo, ni el hombre de una bestia ni una bestia del hombre" (7). Esta regla también se aplica a los ángeles cuyo poder de obrar mediante su naturaleza creada tiene límites determinados, aun cuando nosotros lo ignoremos. El ejercicio de

(6) De Genesi ad lit., l. VI, c. XIV, 25.
(7) De Genesi ad lit., l. IX, c. XVI, 32.

esas fuerzas naturales, por otra parte, está plenamente sometido a la acción de la Providencia que tanto puede restringirlo como ampliarlo. Lo restringe cuando impide, por ejemplo, que los magos operen ciertas maravillas, como se vió en la época de las plagas de Egipto: ellos pueden cambiar la vara en serpiente, pero no logran producir moscas y deben confesar: "Digitus Dei est hic". Lo amplía, cuando las faculta para producir milagros empleando las razones seminales del segundo orden.

Hemos dicho que esas razones seminales del segundo orden no diferían esencialmente de las del primer orden y que no eran más que una manera distinta con que la Providencia las ponía en movimiento. Uno puede preguntarse si no es preciso ir más lejos y reducirlas a una simple *disposición pasiva* de obedecer las órdenes de Dios, poseída por toda creatura, algo como la potencia obediencial de la cual habla Santo Tomás. "Por encima del curso natural de las cosas, dice en efecto San Agustín, la potencia del Creador tiene en sí misma el poder de realizar con cada ser algo muy distinto del ciclo normal contenido en esas razones seminales reguladas por las leyes naturales: pero no sin embargo de realizar aquello cuya *posibilidad* no hubiese puesto en esas cosas, al menos la posibilidad por relación a su omnipotencia. Porque El es omnipotente, pero no con un impulso irreflexivo y temerario, sino por cierto con una fuerza regulada por la sabiduría. Y lo que hace de cada cosa a su debido tiempo, es aquello cuyo *poder* ya había puesto antes en ella. Así, pues, cada cosa tiene su propio modo de obrar: esta planta germina de una manera, aquélla de otra; tal edad es propia para la generación, tal otra no lo es, el hombre tiene el poder de hablar, el animal no lo tiene; y estas diversidades (conformes con las leyes naturales) tienen su razón no sólo en Dios sino también en las mismas cosas, siendo como innatas y creadas por Dios con las cosas. Pero que una vara seca y sin raíz florezca de pronto sin tierra ni agua (como la vara de Aarón) y produzca frutos; o que una mujer estéril en su juventud engendre en su vejez; o que la burra de Balaán rompa a hablar; en estos casos sin duda alguna Dios ha dado a esas naturalezas cuando las creó el poder de realizar un día esas maravillas; pues el mismo Dios no haría en esas cosas aquello cuya capacidad no hubiese puesto cuando las creó, porque El mismo no es más poderoso que El mismo. Sin embargo, les ha dado ese poder no en la misma forma que las razones seminales naturales, porque no lo tienen en su tendencia natural, sino en cuanto que han sido creadas de tal modo que su naturaleza estuviese sometida más que las otras a la voluntad dominadora de Dios" (8).

"Por consiguiente, concluye San Agustín, Dios tiene en sí mismo las causas ocultas de ciertos sucesos sin haberlos insertado (como elementos) en

(8) Verumtamen alio modo dedit, ut non haec haberent in motu naturali, sed in eo quo ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori amplius subjacerent": Ibid., n. 32, in fine.

las cosa por El creadas; y las lleva a su realización no mediante esa obra providencial en virtud de la cual constituye a las naturalezas en su existencia, sino mediante aquélla en virtud de la cual dirige esas naturalezas según su beneplácito después de haberlas creado según su voluntad" (9).

Sin duda alguna, esta perfecta docilidad de toda naturaleza creada entre las manos del Creador realiza bien la noción de potencia obediencial. Con todo, para permanecer en la orientación general del agustinismo, conviene interpretar esta posibilidad o esta capacidad presupuesta de dar lugar a un milagro, sobre la cual vuelve insistentemente San Agustín, no tanto como una capacidad puramente pasiva cuanto como una primera orientación *activa*, en una palabra, como una verdadera razón seminal (del segundo orden), en el sentido de una forma en su primer estadio; pero unas veces esa razón causal puede confundirse con la razón seminal ordinaria, si para llevarla a su madurez de una manera maravillosa basta acelerar el curso ordinario de la naturaleza; y otras veces esa razón causal extraordinaria no es conocida más que por Dios solo, porque desemboca en una obra que no tiene ninguna raíz en el sujeto en el que se realiza, como la palabra en la burra de Balaán o el cuerpo de Eva en la costilla de Adán.

Pero sea cual fuere la naturaleza de esas razones seminales, su principal función filosófica consiste en armonizar la realización evolutiva y a veces inesperada de las obras de Dios en el tiempo con la inmutable perfección del acto creador y de la divina Providencia, de suerte que Dios, en el decurso de los siglos, nada haga contra el orden de las causas por El establecidas, como si pudiese cambiar de voluntad (10). Y se puede encontrar en este caso una razón enteramente filosófica que inclinaba al espíritu de Agustín a admitir la creación de las cosas "todas juntas" aún antes de haberlo leído en un texto del Eclesiástico (11). Imposible, en efecto, concebir la creación a no ser como un acto de la voluntad divina absolutamente perfecto e inmutable cuyo plan, trazado por una Sabiduría infinita, no precisaría el menor cambio, y cuya ejecución no podría peligrar ante cualquier oposición de las creaturas radicalmente impotentes para ofrecer alguna resistencia al creador omnipotente. ¿No era muy natural concebir la obra de un tal acto creador como perfecta a su vez desde el comienzo, si no explícitamente, por lo menos implícitamente en el impulso primitivo de esas razones causales, reflejos creados de esos Principios eternos que el Verbo de Dios piensa eficazmente co-

(9) "Habet ergo Deus in seipso absconditas quorundam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit; easque implet non illo opere providentiae quo naturas substituit ut sint, sed illo quo eas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit". De Genesi ad lit., l. IX, c. XVIII, 33.

(10) "Ne contra causas quas voluntate instituit, mutabili voluntate aliquid fieret": Ibid., c. XVIII, 35.

(11) Deus creavit omnia simul. El texto hebreo, por otra parte, tiene un sentido muy diferente; y si San Agustín no hubiese encontrado esta doctrina conforme con su visión filosófica del mundo, no hubiese tenido dificultad de interpretar de otro modo este texto aislado.

mo el plan del universo? Esta era la visión del mundo de Plotino, muy adecuada para satisfacer las exigencias de la razón agustiniana, que esclarece plenamente la inmutable perfección del Creador ante su obra cambiante. Pero en lugar de interpretarla como Plotino en un sentido estático, y por así decir abstracto, mediante la teoría de la emanación eterna de las tres Hipóstasis, Agustín la vuelve a considerar en un sentido concreto y evolutivo mediante la teoría de las razones seminales. También para él, desde el principio y de una vez para siempre, el universo es el reflejo participado de la eterna Sabiduría del Verbo "Λόγος σπερματικός" creador, pero solamente en germen; y desde este primer origen el universo comienza una historia, formada en primer término por la evolución preliminar de los elementos según la obra de los seis días, luego por la evolución de las creaturas racionales, de los ángeles y de los hombres, referidas en la gran obra de la Ciudad de Dios. La teoría de las razones seminales adquiere así un sentido profundamente filosófico y llega a ser la pieza maestra de la visión agustiniana del mundo.

D) *Función científica*. Por último, la teoría tiene una función científica, más humilde históricamente en San Agustín, pero que atrae de una manera especial a los modernos. San Agustín, en efecto, fué siempre muy cuidadoso en salvaguardar los derechos de la razón en la interpretación del mundo sensible, en especial, y no sólo no defiende nunca ninguna explicación de la Biblia opuesta a los datos indiscutibles de la ciencia tal como ésta se presentaba en su tiempo, sino que también él mismo se refiere gustosamente a la experiencia y a los hechos científicos para resolver ciertos problemas de orden filosófico. Así, cuando estudia al hombre, corrige el dualismo platónico probando mediante la experiencia la unidad substancial del alma y del cuerpo. Lo mismo sucede en este caso. Con todos los antiguos, admite como un hecho comprobado la generación espontánea: algunos animales, se decía, nacen de la podredumbre o del polvo. La teoría de las razones seminales viene oportunamente a explicar estos hechos evitando el absurdo de sacar lo más de lo menos y sin ver en ello un milagro. Si en el origen de esos animales no hay gérmenes vivientes ordinarios y visibles, están esas simientes invisibles que son las "razones seminales"; y en los casos citados, las condiciones de su nacimiento son precisamente las que se comprueban, muy diferentes del nacimiento por la unión de los sexos, pero igualmente previstas por la Providencia y sometidas a sus leyes sapientísimas.

A eso se limita según San Agustín la función científica de las razones seminales. Se ha pretendido encontrar también en ello una primera afirmación de la teoría científica del *evolucionismo*, tan en boga desde Darwin; pero el punto de vista de los dos pensadores, el del siglo cuarto y el del siglo décimonono, es tan diferente que es difícil establecer una comparación entre ambos. La teoría de las razones seminales es por cierto un evolucionismo, si

como tal se entiende, en contraposición con la visión estática de Plotino, un sentimiento profundo de la variabilidad, del progreso y de la historia en el universo. Así como la humanidad o la sociedad de los seres libres no está "salvada" desde su creación sino que comienza con Adán (o también con los ángeles) un verdadero drama en el que intervienen la caída y la redención; así también el universo no está acabado con el acto omnipotente de la creación que lo hace "surgir" por así decir del seno del Verbo: antes debe revelar poco a poco sus riquezas contenidas solamente en germen en sus razones causales; y el despliegue de éstas es como una historia en que vienen a colocarse, en medio del desarrollo regular de las leyes de la naturaleza, los hechos maravillosos y milagrosos, frutos de las razones seminales del segundo género; y estos hechos son tan imprevisibles para nuestra ciencia como los actos libres de la historia humana; y al mismo tiempo, tanto unos como otros ocupan igualmente su lugar en la trama de un evolucionismo perfectamente regulado por la Sabiduría infinita. Pero un evolucionismo situado en estas alturas metafísicas no tiene mayor punto de contacto con el darwinismo.

Entre los modernos, parece ser la Evolución creadora de Bergson aquello con que es más fácilmente comparable el agustinismo. Evidentemente es menester eliminar la tesis del "puro devenir" sin substancia y el antiintelectualismo radical de la intuición bergsoniana, desconocidos por completo para San Agustín. Pero de las dos partes está la misma afirmación de una Fuente plenamente libre de la que brota la evolución del mundo, imprevisible para nosotros y ordenada sin embargo en el interior, en que el impulso vital correspondería a las razones seminales. Y así como Bergson está siempre muy preocupado por fundamentar sus especulaciones intuitivas en el examen profundizado de los hechos de experiencia proporcionados por la ciencia moderna de acuerdo al método positivo y no tiene ninguna otra ambición más que dar la explicación filosófica de los mismos, así también el agustinismo con su teoría de las razones seminales proporciona la explicación filosófica de todos los hechos de evolución auténticamente comprobados por nuestras ciencias naturales o paleontológicas. Existen evidentemente profundas divergencias entre la explicación de Agustín y la de Bergson y apenas si son comparables las dos filosofías. Queremos tan sólo subrayar esta semejanza: que ambas manifiestan un sentimiento muy vivo de la movilidad y de la evolución de los seres del universo; tanto la una como la otra proponen una explicación que supera la experiencia y es de un orden metafísico o también teológico, puesto que Bergson encuentra como fuente última del brote creador al Dios Amor de los místicos, así como San Agustín hace derivar todo de las Ideas eternas del Verbo por el acto creador de Dios que también es un acto de Amor. Y sobre todo, por esta explicación trascendente, tanto el uno como el otro mantienen perfectamente todos los hechos de evolución natural científicamente comprobados al mismo tiempo que se esfuerzan por

explicarlos interiormente, o por una causa suprema a la vez inmanente y trascendente.

Por otra parte, entre las dos explicaciones, la de San Agustín es indiscutiblemente más sólida y más clara, porque es más francamente intelectualista y por consiguiente más conforme con los grandes principios del sentido común, patrimonio inalienable de la "Philosophia perennis". La intervención continua y soberanamente eficaz de la divina Providencia, concretada por la teoría de las razones seminales, es una evidencia metafísica proclamada igualmente por el tomismo (12). Ella permite explicar los fenómenos de evolución por extensos que sean y respetar al mismo tiempo el principio de causalidad, ya que la influencia creadora del Verbo y de sus Ideas ejemplares, el dirigir toda la evolución, proporciona la razón inteligible de la misma, plenamente suficiente. Aún cuando se hubiese comprobado la filiación de todas las especies a partir de una célula primitiva única, a través de todos los tipos actuales hasta el hombre, el agustinismo daría claramente la explicación de ello suponiendo que Dios depositó en esa primera célula las razones seminales de todas las demás formas destinadas a brotar de ella en el momento determinado. Pero aquí se imponen dos observaciones, que confieren a este evolucionismo de las razones seminales un carácter muy diferente de las teorías científicas modernas.

En primer lugar, la causa explicativa de la evolución de ninguna manera es colocada en la influencia del ambiente, el clima, la alimentación, la lucha por la vida, sea que se consideren las variaciones así obtenidas como transmisibles a los descendientes, como hacía Darwin, sea que se retengan tan sólo los cambios que afectan a los "genes", según la teoría actual de las mutaciones. En el agustinismo, el principio de variación llamado "razón seminal", es ante todo un poder interno, una energía vital que tiene sus leyes propias de evolución que aguardan el momento favorable de manifestarlas (13). El papel del ambiente no es desconocido, por cierto: esas influencias externas son indispensables, como es indispensable el trabajo del labrador para que el trigo germine y dé la mies; pero no son más que condiciones para que el poder activo depositado en el grano por la Providencia y operante bajo su influencia continua se ponga en movimiento y desarrolle sus "números" internos, hasta tal punto que esas circunstancias podrían ser reemplazadas por otras como en el día de la multiplicación de los panes; y si Jesús hubiese multiplicado instantáneamente los granos de trigo, le habría bastado obrar en las mismas razones seminales que la naturaleza, que hace madurar lentamente las mieses. Desde este primer punto de vista, por otra parte, el agustinismo, al paso que se distingue por su valor metafísico, completa

(12) En el tomismo, esta intervención se expresa con la teoría de la premoción física.
(13) En esto se acercaría al principio de adaptación de Lamark.

más bien que contradice el evolucionismo moderno; y al mantener las leyes naturales, puede adaptarse a ellas perfectamente.

Pero —y esta es la segunda observación— puede igualmente y con la misma facilidad adaptarse al fijismo más resuelto; porque cada razón seminal tiene su esencia propia, sus "números característicos y la de una haba jamás dará trigo. En una célula primitiva, en efecto, o incluso en un primer protoplasma o aglomeración de materia orgánica inmediatamente dispuesta para la vida, se puede concebir sin dificultad la presencia de "razones seminales" de las que brotarían luego todas las especies vivientes, cada una según su grado especial de perfección, en su clase y en su tiempo en la evolución. Pero en esta concepción, las especies nuevas, desde el momento que son verdaderamente nuevas con una naturaleza específicamente distinta, ya no tienen como origen causal a las especies precedentes, sino más bien a una influencia especial de Dios que desde el principio, al crear "todo a la vez", produjo cada una de las razones causales representativas de las especies. De este modo el desarrollo evolucionista, en la medida en que fuese comprobado por la experiencia, señalaría simplemente la serie sabiamente ordenada de las condiciones previstas por la Providencia, según las leyes naturales reflejo de las Ideas divinas, para el florecimiento sucesivo de las diversas clases de razones seminales. Parece bien que esta interpretación fijista sea la de Agustín. Puesto que jamás ha oído sostener el origen de las especies por filiación, no ha examinado explícitamente esta hipótesis: la ignora. Pero admitiendo con el sentido común la distinción específica de los vivientes actuales, especialmente de los tres reinos, vegetales, animales, hombre, da una explicación metafísica de la misma según su principio de participación en el que cada especie encuentra su origen propio por creación, aunque mantenga, gracias a las razones seminales, las grandes fases de una formación evolutiva de los seres según la obra de los seis días (14).

Sin discusión alguna, por otra parte, una tal teoría queda abierta más que las demás a la hipótesis transformista, incluso entendida según los modernos, sobre todo en vista de la asombrosa agilidad y plasticidad de las razones seminales. Porque antes que nada ellas son una *ley de desarrollo ordenado* según la cual los seres del mundo material, al participar de las Ideas creadoras del Verbo, cooperan en su formación sucesiva según las exigencias de su naturaleza cambiante. Esta ley tiene por cierto un alcance cosmológico y pretende a la verdad explicar los hechos comprobados en las naturalezas vivientes terrestres. Pero tiene también y antes que nada (como siempre en el agustinismo), un alcance metafísico, que realza la dependencia inme-

(14) Muchas razones impedían que San Agustín considerara los seis días de la creación como días solares, y especialmente la aparición del sol tan sólo en el cuarto día. Los entendía por eso como épocas sucesivas en que aparecían formas cada vez más perfectas según las leyes de evolución de las razones seminales.

diata de todo desarrollo y de toda actividad en las formas corporales respecto a las directivas sapientísimas del Verbo creador; más aún, como lo hemos mostrado, ella tiene incluso un alcance apologético y teológico en el que entra como parte integrante el mismo milagro en el orden superior de la Providencia sobrenatural. Se la puede entender (como Agustín, según parece), como una teoría que mantiene la independencia de las especies distintas y que excluye la influencia causal de unas sobre otras, lo cual constituye el fijismo. Pero también puede ser entendida, sin alterarla en su esencia, como una teoría que supone precisamente entre las condiciones del desarrollo de las razones seminales esa influencia causal mutua (por lo menos dispositiva) de las especies que conduce poco a poco a la aparición de formas más perfectas mediante la cooperación de las menos perfectas según un encadenamiento ordenado, una ley natural que extrae por lo demás toda su eficacia de la influencia constante de la divina Providencia. Pues, con tal que su alcance metafísico y teológico quede a salvo, la teoría, incluso desviada en un sentido cosmológico un poco diferente, permanece no obstante agustiniana.

En pocas palabras, si San Agustín no fué transformista, el agustinismo podría llegar a serlo sin faltar, según parece, a su espíritu.

F. J. THONNARD A. A.
Escolasticado de Filosofía de la Abadía
de San Gerardo (Bélgica).

Traducción de EUGENIO S. MELO,
Profesor en el Seminario Metropolitano
de La Plata.

EL FUNDAMENTO METAFISICO DE LA NOCION DE BIEN

El problema del bien es tan antiguo como el problema filosófico del sentido y de la esencia de la existencia humana, del ser creado en general. Pero, en su aversión por la metafísica, la filosofía contemporánea ha vuelto imposible toda solución susceptible de dar a estos problemas una respuesta que tenga valor último. Se ha intentado así explicar el bien únicamente por relaciones superficiales, la utilidad, por ejemplo, como lo hace el racionalismo; o por impresiones puramente subjetivas, como sería el goce, según lo intenta Ehrenfels y otros. Además, inspirándose de una manera excesiva en los principios noéticos tomados de las ciencias de la naturaleza, la filosofía moderna no ha querido reconocer sino las dimensiones accesibles a las medidas cuantitativas. Tal es el presupuesto del positivismo. Pero el bien pertenece al orden de la calidad. Volvíase, pues, imposible determinarlo. Por fin, tercer factor decisivo, los trabajos modernos de la historia de la cultura han relativizado en el historicismo todo conocimiento de orden espiritual y, por lo mismo, el conocimiento del bien, de tal modo que parecía absolutamente imposible descubrir un terreno sólido. Cabría repetir aquí con Heráclito: "Todo está en perpetuo devenir; mostradme el punto donde yo pueda detenerme".

Sin embargo, en medio de esta situación extrema, observamos, sobre todo en Alemania, que la filosofía afirma nuevamente los problemas ontológicos y metafísicos. Es de hacer notar que el filósofo existencial Martín Heidegger se tiene a sí mismo por filósofo de la ontología fundamental. Y se interroga sobre el sentido del ser del hombre, sin exceder jamás, es verdad, el ser del hombre, la existencia humana. Y henos aquí en el corazón de la situación espiritual de la hora presente. Comencemos por analizarla. Porque es solamente partiendo de ella que nos será posible convencer al hombre contemporáneo. Sin embargo, si partimos de la misma, es para buscar los caminos que ofrecen una salida a la situación desesperada del pensamiento contemporáneo.

Como se ve, nos hemos asignado por tarea buscar en una primera parte de nuestro estudio el punto de vista ontológico y metafísico; examinar, en una segunda parte, el fenómeno del bien mismo; mostrar por último, en una tercera parte, que no será él plenamente inteligible más que en y por una relación transcendente.

Toda filosofía se inaugura por una pregunta que toca al sentido de lo que es, el ἀρχή de la filosofía jónica, la razón, los αἰτίαι, las *rationes* de la filosofía clásica greco-latina. Punto de partida que puede atribuirse, desde luego, a la experiencia de lo que me es dado. "Camino desde lo bajo", podría decirse, por oposición a un "camino desde lo alto". Este último parte inmediatamente desde los últimos principios metafísicos. Ofrece la ventaja de hacernos observar siempre la justa orientación de la mirada. Pero nuestra sensibilidad actual procura eludir toda premisa a fin de escapar a toda ilusión. Tengámoslo en cuenta y procuremos descubrir el trampolín susceptible de asegurar a nuestro espíritu el impulso y la altura que lo lleve hacia el bien último.

De todos modos, es imposible, a nuestro parecer, evitar siquiera un presupuesto. Se trata de la cuestión fundamental de saber si esto que llamamos sentido o significación es cosa posible. ¿Es exacto que llevamos en nosotros la convicción de que nuestra existencia, y el universo en general, tiene un sentido, una razón de ser, cualquiera sea la dificultad que pueda haber para aprehenderlo? Debo hacer notar que hablo de nuestra existencia y del universo todo entero, y por esto relaciono inmediatamente la cuestión del sentido a la del ser. ¿Por qué? Porque tengo por evidente que, limitándose a un sentido puramente subjetivo, sin fundamento en el ser, en lo ontológico, no se plantea auténticamente la cuestión que toca al sentido. Afirmar un sentido puramente subjetivo que estaría como una isla perdida en medio del caos, es engañarse a sí mismo. Nuestra vida, para retomar una comparación de Heráclito, no sería más que un absurdo juego de niños.

Pero, desde este momento y sobre este punto, dos actitudes radicalmente diferentes se enfrentan. En el Congreso de Filosofía celebrado en Maguncia en agosto de 1948, Krüger se detuvo en mostrar claramente, en su conferencia sobre el sentido de la historia, que en la hora actual se ha perdido la confianza en un sentido armonioso que se hallaría en la base del cosmos y de la existencia del hombre. En último término, esto significaría que se renuncia a todo valor susceptible de darles un sentido, para reconocer la primacía de las fuerzas caóticas, ciegas, destructivas y dinámicas. Pero el espíritu representa siempre el principio de una respuesta armoniosa. Espíritu, sentido y armonía son inseparables.

Pero si se afirma en principio la duda respecto de un sentido armonioso aun cuando este sentido no apareciera en un primer plano, se vuelve imposible toda solución. En tal caso todas las relaciones de orden espiritual se

deben tener como provisorias. Llegamos a la desarmonía. Desde este momento nos es imposible dar respuestas que tengan valor último, y nuestra posición definitiva no podrá ser sino la disonancia trágica con toda realidad vital. Sabemos que es a esto a lo que nos conduce la filosofía de Nietzsche y la filosofía existencialista moderna en tanto que es atea. Y se ama este caos atormentado.

Es decisivo, pues, para nosotros, saber si encontramos en la vida y en la existencia alguna cosa que se asemeje a un sentido. Más profundamente aún, es la cuestión del bien y del valor la que se plantea. Por cierto, muchas cosas nos parecen, desde luego, desprovistas de sentido; su sentido profundo no se revela más que poco a poco. Nos encontramos en presencia no de una nada, sino de algo. Y este *algo* se encuentra siempre determinado y ordenado en función de leyes y de cualidades propias, es decir, que tienen un sentido. Por este término entendemos expresar la determinación inmanente de un ser, ya sea del orden físico o psíquico y espiritual, susceptible de suministrar la materia de una proposición verdadera donde se enuncie la afirmación de un sentido.

Este sentido forma parte de la estructura fundamental del ser como tal, llena su espacio interior, y a título de sentido que finaliza, suministra la razón de todo esfuerzo y de toda tendencia. Pero todo sentido remite el uno al otro, donde encuentra, en un contexto más amplio, estas relaciones comprensivas propias del sentido. Es de esta manera que queremos dar un sentido a nuestra vida, y toda comunicación de hombre a hombre debe transmitir un sentido.

El problema del sentido es el problema del espíritu. Su terreno es también el terreno del espíritu. El sentido es espíritu, y el espíritu es el poder de ser tomado por el sentido. El sentido se presenta a nosotros en todo ser. Es una relación fundamental del ser como tal. No se trata solamente de un sentido fortuito, que se ofrece aquí o allí; es el sentido decisivo del que aquí se trata, es decir, el sentido que determina y justifica toda cosa en el orden del ser. Por esto se tenía desde siempre, desde los griegos, que lo que es necesario buscar es la esencia, el sentido esencial, el sentido que asigna a cada ser su lugar en el orden cualitativo. Observo, por ejemplo, las funciones de la vida orgánica que sirven para procurar mantener la vida tan perfectamente como sea posible y hacerla florecer. Desde que he descubierto este orden significativo, me encuentro más cerca de la esencia de la vida orgánica. Conozco lo que le es útil y tengo la posibilidad de determinar su auténtico lugar en el orden del ser. Bajo el mismo ángulo puedo observar la lucha del hombre para construir su ser personal y moral. Compruebo sus éxitos y sus fracasos, pero también sus esfuerzos siempre renovados que se traducen en sacrificios y en grandeza humana. A partir de ese momento he penetrado con la mirada en la vida de este valor, que es el esfuerzo moral.

Pero todas estas experiencias están ligadas íntimamente a las acciones y a las realidades de lo que realmente existe. La muy antigua doctrina de los transcendentales ya había subrayado este lazo. Esta doctrina enseña que "ens et verum convertuntur", el ser y la verdad se convierten. Se trata de la verdad ontológica, lo que quiere decir que todo ser lleva en sí mismo la determinación que lo hace ser idéntico a sí mismo. Pero esta determinación interna, inmutable, señala lo que hemos llamado el sentido.

Se trata, empero, igualmente, de otro transcendental: el bien. De él también se afirma: "ens et bonum convertuntur". Platón ya había designado el ἀγαθόν como la razón más profunda del ser. Más aún, el bien es superior al ser: ἀγαθόν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείαι καὶ δυνάμει (Politeía, 509). Me he esforzado en una de mis obras en presentar más en detalle la historia del bien, porque estoy convencido, para hablar con Leibniz, que las lentejuelas de oro de la sabiduría se encuentran escondidas, desde la más alta antigüedad, en las minas de una filosofía perenne. Nosotros, filósofos que pertenecemos a la civilización europea y cristiana, tenemos, por ende, el deber, no sólo de hacer algo nuevo, sino de ponernos a la búsqueda de esas lentejuelas de oro. Como lo dijo Próspero de Aquitania, somos cual enanos encaramados sobre las espaldas del gigante, esto es, de la sabiduría tradicional de Europa; pero es para estar en condición de abrazar desde lo alto una parte más grande del camino. Planteamos, pues, de nuevo, en nuestros días, el problema del bien y le damos la respuesta reclamada por las exigencias presentes.

Esto nos lleva a la segunda parte de nuestra exposición.

II

Es Platón el primero que en la historia de la civilización europea, nos descubre la comprensión del bien, del ἀγαθόν. Y afirma, con gran profundidad, que el bien no es más que participación del ἀγαθόν supremo, el θεῖον. Más aún, cada ser no es ser más que en la medida de su participación, más o menos perfecta, del ἀγαθόν. De manera igual, para Aristóteles la finalidad del bien se verifica según medidas diversas. Tales afirmaciones nos abren perspectivas enteramente nuevas. No nos preguntamos solamente si alguna cosa es, si posee la existencia, o cómo esa cosa es, qué sentido tiene para ser susceptible de figurar en una afirmación verdadera. Decubramos que el orden del espíritu tiene un fundamento más decisivo aún, que por sí solo justifica la existencia y la realización, a saber el bien, el valor, el bonum, el ἀγαθόν

Pero antes de ir más lejos, me parece indispensable una precisión de orden terminológico. En mi obra sobre el desenvolvimiento de la idea de va-

lor en la historia del pensamiento europeo, creo haber demostrado que hay correspondencia entre lo que Platón designaba por el término ἀγαθόν, la filosofía medioeval por el de "bonum", y la filosofía alemana contemporánea por el de "valor". Bien entendido que los términos tomados de lenguas diferentes no coinciden jamás completamente. Pero los términos "bonum" y "valor", procuran el uno como el otro expresar lo que da al ser y a nuestra acción, peso, dignidad y sentido ontológico, esto por lo cual tendemos a él. Nosotros no tendemos jamás sino hacia un término que, por ser "bonum", vale la pena, es merecedor de estima y justifica el esfuerzo. Aristóteles ya decía: οὗ πάντ' ἐφίεται (Ethic. Nic. 1094 a 3) y Santo Tomás: "Bonum quod omnia appetunt" (S. C. Gent. I. 37; De Ver., q. I a. 1). Me parece, pues, que el término "valor", a condición de entenderlo en su enraizamiento ontológico, como "bonitas" ontológica, expresa exactamente esto que aquí se señala. No es necesario entenderlo, únicamente a la manera neokantiana, como "Geltung", o psicológicamente como placer subjetivo, o fenomenológicamente como puro contenido de conciencia. La palabra alemana "gut", por el contrario, designa con demasía los bienes materiales, las mercaderías, y nos aleja del dominio del espíritu.

Por bien y valor entendemos, como queda dicho, la razón interna de un ser y de una acción real, por cuanto nos estimamos el derecho de reconocerle carácter positivo y de tender hacia él como hacia una meta que tiene sentido. En su base hay, por consiguiente, un valor real, de donde podemos, es verdad, desprender el contenido esencial en un concepto o una idea de valor. Querría, pues, designar mi posición como la de un realismo de los valores que es necesario descubrir. Esta concepción supone, por otra parte ,una actitud que le es propia, a saber, que no es posible hablar de valor en el sentido pleno de este término, si no estamos en presencia de una realización concreta en la existencia, no solamente en el pensamiento. Ya Aristóteles había escrito: βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι (De gen. et corr. II, X, 336 b 27 s.). Por el contrario la destrucción de un ser es siempre una pérdida.

Debemos examinar ahora lo que constituye el carácter propio de lo que hemos llegado a designar como teniendo valor, o como realización real del valor. Aquí todavía querría poner en evidencia tres elementos. El primero lo habíamos indicado ya como el más y el menos en el orden del bien. Gustosamente diría la posibilidad de una "gradación". Un segundo elemento consiste en lo que llamaría el "carácter del valor propio". El tercero es la "unicidad" de la realización del valor. Estos tres elementos pueden ser ilustrados de la manera más clara a propósito del bien moral, el valor fundamental de la personalidad humana. Así podemos, por ejemplo, cumplir una buena acción: acudir en ayuda de un menesteroso, testimoniarle nuestra ca-

ridad. Diferentes motivos, más o, menos elevados, pueden movernos a hacerlo. En el caso más elevado, será el amor del bien, por consiguiente del bien en sí, el bien supremo, el sumum bonum. Pero pueden ser la causa motivos más superficiales, tales el hábito, una simpatía puramente instintiva, el cálculo que descuenta una ayuda parecida. Percibimos aquí de manera muy clara el más y el menos. Se encuentra ya en el Proslogion de Anselmo de Cantorbery. Para Alberto Magno lo imperfecto es el comienzo de lo perfecto, *secundum inchoationem* (Santo Tomás: S. T. I. 26, m. 1, a. 2, p. 2. B. 31, 236 a.).

Quiero decir que el valor interno de toda buena acción puede ser acrecentado por referencia a una realización ideal posible, que, sin embargo, no puede verificarse en la existencia finita de la pura criatura. Desde el punto de vista de la calidad y de la intensidad, distinguimos, pues, con respecto a la realización de un valor, el positivo, el comparativo y el superlativo. Estamos en presencia de la gradación del bien.

Es de hacer notar, por otra parte, que no sólo un bien determinado puede aparecernos realizado en diferentes grados, sino que podemos distinguir en el orden del valor en general, dominios más o menos elevados, gradibus ordinata universitas (S. Agustín, C. Man. II, 29). Así, por ejemplo, el espíritu es, en principio, superior al cuerpo y a la sensibilidad, el sentimiento ético al sentimiento estético, aunque no sea siempre claramente advertido en el curso de la historia. Sin embargo, una consideración atenta impone inmediatamente al espíritu este juicio de valor. La vida del espíritu es más que la vida de los sentidos. Los animales son más que la vida de las plantas, y el organismo es una realidad más elevada que un conjunto mecánico e inerte. Hay, pues, manifiestamente, un orden del bien, una gradación del bien, un ordo bonorum. Con San Agustín debemos cantar el cántico de los grados y responderle por un ordo amoris, un amor correspondiente. Lo que quiere decir que debemos amar cada cosa en la medida en que es amable.

Esta gradación del bien, el grado de valor, el nivel de valor, representa pues, un rasgo decisivo del bien. Podemos, por consiguiente, distinguir el grado de valor que, en el interior de la escala del bien, se encuentra presente en el ordo bonorum mismo. Estos son los dominios diferentes de las cualidades esenciales del bien, que nos hacen preferir el bien moral al bien útil, el bien espiritual al bien material. Pero un segundo punto de vista nos enseña que en un solo mismo dominio de lo que tiene valor, por ejemplo en el ser personal, son posibles diferentes grados de realización más o menos perfecta. El hecho de ser persona es propio de todo hombre, pero la personalidad puede suponer una dimensión en profundidad que nos obliga a dar la preferencia a tal personalidad sobre tal otra. Estamos ahora en presencia de grados desigualmente elevados, medidos en función de la realización absoluta de la personalidad divina presentida por nosotros. En la vida práctica senti-

mos a menudo muy exactamente a qué ser humano podemos acordar mayor confianza, en qué ser humano el valor moral o la grandeza han encontrado una más alta expresión.

Este fenómeno de la gradación cualitativa me parece ser el rasgo más característico del bien. No se lo encontrará, en efecto, en una consideración puramente ontológica. Una pura existencia, una existencia, es o no es. Un concepto que exprese sólo la esencia, es desde ya aplicable si el ser correspondiente se encuentra verificado en la realidad concreta, verbigracia el concepto de mesa, de animal, de ojo, de alma, etc. La consideración del valor no entra en juego sino a partir del momento en que me intereso en el grado de la jerarquía de perfección actualmente realizado, en la "perfectio". Se trata entonces con toda seguridad de la "perfectio" del ser mismo y no de un sentimiento subjetivo. Por esto cuando Etienne Gilson y Honecker me preguntaron en qué consistía en tal caso la diferencia entre "perfectio et bonum", entre perfección y valor, he respondido: la perfección no me indica más que el grado del bonum, del valor, que está en la base. La perfección de cada uno o de cada cosa se funda sobre este valor inmanente.

El segundo rasgo característico del bien, del bonum, me parece que consiste en que puedo calificar como bueno un ser o un acto espiritual del hombre, ante todo porque posee bondad en sí mismo. Es un "bonum simpliciter", no es un "bonum secundum quid" sino secundariamente (Santo Tomás, S. Th., I, 5, 1). El sacrificio moral es bueno no porque ofrece una ventaja para otro, sino porque encierra en sí mismo la energía del bien. La "autonomía" de lo que tiene valor se encuentra definida por este rasgo.

Tales valores propios, que se manifiestan de más en más claramente en los dominios superiores del valor, son valores esenciales y llevan su sentido en sí mismos. Permiten sospechar que en la vida y en la existencia hay, a pesar de todo, un sentido último y elevado, aunque nuestra época descorazonada y escéptica lo pone tan fácilmente en duda. Este valor propio se reconoce más fácilmente en el dominio de los valores personales, en el dominio de los actos espirituales, estéticos, morales y religiosos. En los grados inferiores del ser distinguimos, en efecto, una "bonitas physica" de la "bonitas moralis": es el valor útil, el valor relativo, el que aparece más claramente; así, el bien en el dominio de la vida orgánica. Lo útil no es el bien pura y simplemente, como lo pensaban Locke y Spinoza: "bonum nobis esse utile" (Eth. IV). Sócrates y Platón lo sabían ya. Por otra parte, la utilidad misma no es posible si no es la consecuencia de un valor propio anterior, que pertenece de alguna manera a todo ser. Más aún, un objeto concreto no me es útil sino porque posee, a título de perfección, tal estructura esencial que puede ser puesta de inmediato a mi servicio.

Llegamos así, según la gradación del valor propio, al tercer factor esencial, el más característico del fenómeno del valor. Hemos dicho que para el

bien no se trata únicamente de la esencia universal, sino que es la realización, el estado singular de perfección el que se muestra decisivo para el grado del bien. Newman ha dicho que no se lograría encontrar punto de vista suficientemente profundo para agotar completamente el contenido de la idea de un valor real. Distinguimos, en efecto, el valor real y concreto de una realización dada, y la idea esencial de un valor como concepto. Todo valor universal es una invitación dirigida al devenir temporal en vista de la realización mejor, "quanto optime perficere". La realización se produce siempre en la unicidad del caso individual condicionado por el espacio y el tiempo. Esto aparece más claramente a propósito del valor propio de la personalidad humana. El acento del bien reposa aquí sobre lo individual, que es expresión de una esencia universal. Se podría plantear la cuestión de saber en qué medida esta verdad se encuentra ya en Suárez. Se podría poner en evidencia una variedad de valores diversos, en el ser personal, y un gran número de combinaciones de lo que puede ser propio del hombre a título de posibilidad de valor. El centro de gravedad se encuentra, pues, en la expresión histórica que es única.

Es necesario atraer la atención sobre esta multiplicidad, que se traduce a menudo en juicios de valor contradictorios, para comprender el escepticismo de nuestros contemporáneos. Desde el comienzo hemos hablado de historicismo. Se explica por el hecho de que en diferentes épocas se encuentran juicios de valor y valores-fines muy diferentes. ¿Cómo explicarlo? Debemos conceder, en verdad, que existe históricamente un error considerable relativo a los valores, que profundas conquistas del espíritu han sido nuevamente olvidadas y que ha habido épocas en que la luz del espíritu brillaba muy débilmente. Pero a menudo también los juicios de valor parecen relativos, en tanto que no son sino variaciones de un juicio de valor más profundo. El amor ha sido reconocido, por ejemplo, siempre como bueno y como dotado de valor. Pero puede tener en profundidad y en extensión muchas dimensiones y variaciones, sea que se trate del eros platónico, de la idea cristiana de la caridad, de la filantropía humanitaria o de nuestro amor social moderno. Tantas expresiones de un mismo valor fundamental, realizadas diversamente en cada caso, que, sin embargo, a nuestro parecer, pueden alcanzar su mayor profundidad bajo la forma de la caridad cristiana con respecto de Dios y del prójimo.

Estas variaciones se revelarán aún más decisivamente si ahora pensamos en la multiplicidad infinita de realizaciones posibles, y necesariamente únicas. Porque muchos juzgan relativo lo que se revela a un examen más atento como no siendo en realidad sino la expresión de valores esenciales, eternos y objetivos. No superaremos el relativismo y el historicismo de la hora presente, más que a condición de colocar al lado de la lógica del ser, preocupada únicamente en conceptos quidditativos universales, una lógica

del valor que tiene igualmente en cuenta la unicidad de cada realización particular. Lo mismo que el relativismo de la sofística siguió a los Eleáticos, porque no habían aún avanzado hasta la lógica socrática y aristotélica, a su teoría de los conceptos y del juicio, un relativismo se ha formado en nuestros días, porque no hemos estado en condiciones de dominar espiritualmente las variaciones del valor y comprenderlas lógicamente bajo el aspecto de valores esenciales universales.

Y llego a la tercera parte de mi exposición.

III

Vamos a entrar ahora en el misterio más escondido de las reflexiones relativas a la filosofía de los valores. Hemos hablado de la gradación del bien del valor propio y de sus diversos niveles de realización, y por último, del fenómeno de la realización única, sobre todo en lo que respecta a la persona humana. Sin embargo el elemento decisivo sigue siendo siempre la dirección hacia lo alto, una suerte de movimiento ascensional. Este último rasgo es posible porque el bien lleva en sí, para emplear una metáfora, no un sentido horizontal sino un sentido vertical. Fuera más exacto decir que el bien no está determinado únicamente por un concepto quidditativo, sino que connota además un ideal. En el mundo de lo finito un bien no se realizaría jamás plenamente, absolutamente y por una duración ilimitada. Nos encontramos siempre en presencia de una existencia finita, afectada por el defecto de la στέρησις de la "defectio et privatio boni". Todos los esfuerzos del hombre son fragmentarios y finalmente vanos. Sin embargo, sospechamos que hay algo más elevado y más rico que lo que encontramos en los límites del tiempo y del espacio. Por esto la esencia del bien nos remite, en principio, por encima de la finitud, al dominio de la trascendencia metafísica. Es desde este punto de vista solamente que el valor recibe toda su fuerza y significación última.

Pero ¿cómo puede el hombre efectuar esta concepción de una perfección absoluta, de una realización cada vez más elevada, si no viene de la patria eterna de su espíritu? Un movimiento de tal naturaleza, en efecto, no se encuentra en la especulación matemática, en la experiencia sensible. El fenómeno del valor, por el contrario, contiene originalmente esta tendencia hacia lo incondicionado, la nostalgia de franquear los límites de la finitud humana. Todo encuentro con esto que llamamos el bien, nos lo enseñará de nuevo.

La misma cosa se observa a propósito del amor. San Agustín ya había dicho que el amor y el bien están enlazados, y que el amor nos da un conocimiento más profundo: res tantum cognoscitur quantum diligitur. Es ahora

solamente que se descubren los misterios del sentido del valor. La voluntad de amar es un estado de apertura espiritual, que por sí sola puede permitir a nuestra mirada alcanzar el bien. No es posible calcular matemáticamente la cualidad del bien; no puedo alcanzarlo por los sentidos. Tampoco puedo deducirlo unicamente de sus relaciones y de sus efectos. Debo ir a su encuentro con una preparación espiritual apropiada, si quiero aprehender la esencia. Toda especie de objetividad reconocida exige el modo de conocimiento que le conviene, lo mismo que no puede efectuarse la ascensión de una montaña, si no quiere consentirse sino en seguir los caminos de la llanura. Pero podemos hacer corresponder el amor y el valor. Y por lo mismo que el valor remite a lo incondicionado, así también el amor. El amor remite así a la transcendencia metafísica, a ese dominio del amor esencial, donde, según Dante, ningún amor puede encontrarse separado. El amor y el afecto nos hacen a la imagen del bien eterno. Pero quien ama el bien, ama a Dios. Es necesario amar el bien para no perder jamás el amor a Dios. (Portalié, Agustín, Dic. de Theol. cath. I p. 2463, 1882).

Pero hay además una tercera consideración que, partiendo de la meditación del valor, nos remite al universo del ser metafísico. Es la idea del ser personal del hombre. Este último nos da, más que ninguna otra representación del valor, la impresión de estrechez, de limitado, del descalabro humano, demasiado frecuente, tanto más cuanto que es con respecto a él que asentamos las exigencias más elevadas. Esto implica que el hombre no podría ser explicado plenamente por las condiciones terrenas, sino que debe transcenderlas. La miseria, la grandeza del hombre en el sentido pascaliano, se impone sin cesar irresistiblemente. "Cuando el hombre se alaba, lo censuro; cuando se censura, lo alabo". Hoy más que nunca el hombre ha reconocido su fragilidad y es tiempo de devolverle la confianza en sí mismo. Con S. Agustín debemos ver la cumbre de la jerarquía de los seres, como por otra parte en nuestros días lo ha mostrado Nicolás Hartmann, en su *Schichtenlehre* (Teoría de los niveles del ser). Pero cuanto más grandes son las exigencias que se le dirigen, más descubrimos sus desfallecimientos. Y sin embargo, la imagen del hombre se nos presenta como la similitud impresa en nuestra alma del valor más elevado.

El hombre lleva en él la misión de formarse en conformidad con el ideal supremo de la personalidad. Ideal que no puede ser concebido como real más que en un mundo transcendente, porque el mundo de lo que es finito no presenta sino el fracaso. Si reunimos todas nuestras consideraciones relativas al bien, siempre nos remiten a una idea que trasciende lo finito. Ciertamente no podemos hacer aquí otra cosa más que indicar una dirección, ya que todo conocimiento más preciso se nos rehusa. Sigamos esta orientación inspirándonos en San Agustín: "Tú no ves seguramente más que el bien, la tierra es buena, buena también la altura de las montañas. Bueno es el cora-

zón del amigo, bueno su fiel afecto. Buena la profundidad del pensamiento. Haz abstracción de este bien y de aquel bien, y si eres capaz de tomar por los bienes parciales el bien en sí mismo, te aproximas a Dios, valor de todos los valores, Deus bonum omnis boni. No obstante Dios permanece el Dios escondido — Deus absconditus, — pues, como dice Alberto Magno; bonitas Dei erit immensa, bonum per superabundantiam. "La palabra nos falta, pero el corazón toma el sentido. Dios es bueno. Elevad la voz silenciosa de vuestro corazón y extended delante de El la plenitud de vuestra alegría".

Hemos llegado al límite extremo de lo que el pensamiento filosófico se atreve a expresar. Pero la mirada que desciende de la cumbre de la montaña, permite un conocimiento más comprensivo. Lo mismo que el color no se ve sino por la luz, sicut lux super colores (Alberto Magno), la bondad de lo que es no aparece sino a la luz de la idea del valor absoluto. Los verdaderos principios de medida se revelan solamente a la mirada que contempla las cumbres. Podemos, por lo tanto, afirmar que, a pesar de todo, en toda cosa brilla un sentido último, en la medida en que una relación metafísica con el bien supremo aparece aún posible. Todo cuanto existe puede hablarnos de la verdad y de la bondad divinas, a condición de que sea contemplado en la verdad. In omnibus relucit prima bonitas. No tenemos derecho de hablar válidamente de un bien o de un valor, sino a condición de no olvidar el aspecto metafísico y la inserción en un ordo bonorum. El valor finito está muy afectado de la tara de la privatio boni. Pero cuando se habla del bien, la bondad esencial de Dios se aclara. Así, Alberto Magno pudo decir: "Bonum est resonantia Dei in mundo". El bien es la resonancia, el reflejo de Dios en el mundo.

FRITZ - JOACHIM VON RINTELEN.

Profesor en la Universidad de Maguncia.

NOTAS Y COMENTARIOS

LA FILOSOFIA SOVIETICA (*)

La importancia de una concepción filosófica puede medirse en función de dos puntos de vista diferentes: según la influencia que dicha concepción ejerza sobre los pensadores, sobre los filósofos mismos, o según la fuerza con que actúe sobre las masas (1).

Si consideramos lo primero, la filosofía soviética ocupa uno de los últimos lugares en la jerarquía de los sistemas contemporáneos. Sólo tiene vigencia plena en la Rusia Soviética, donde impera con un dogmatismo absoluto.

En cambio, en el segundo aspecto, la expansión de la "escuela" soviética llega a todos los rincones de la tierra. Recordemos que como escribía hace poco el Conde de Foxá "sólo él, Stalin (primer filósofo y primer dictador del Soviet), puede detener una grúa en Nueva York, dejar sin descargar un barco en Liverpool, ordenar una huelga estudiantil en Bombay, o en la Habana, producir un mártir en Buenos Aires, impedir que vuelva el Rey a su Trono".

Esta influencia extraordinaria del materialismo dialéctico sobre las masas obedece a que, por una parte, es un sistema que tiene un contenido vital extraordinario, que ofrece soluciones rápidas y de fácil comprensión, y por otra, va acompañado de una propaganda incansable que el partido comunista dirige en forma genial.

Materialismo dialéctico y comunismo, van indisolublemente unidos, como la teoría y la práctica de una misma concepción. Y es éste uno de los primeros postulados de la filosofía soviética: la unidad de la teoría y de la práctica. Decía Lenin: "Sin teoría revolucionaria ni siquiera puede existir movimiento revolucionario. Sólo un partido guiado por una teoría de vanguardia puede cumplir las funciones propias del que combate en la vanguardia".

(*)GUSTAVO A. WETTER S. J., El materialismo soviético, Ed. Difusión, Bs. As. 1950.
(1) BOCHENSKI: La filosofía actual, F. C. E. pág. 45 y siguientes.

Como expresa el P. Wetter, el materialismo dialéctico "no sólo es el fundamento inseparable de toda la doctrina soviética social y económica, sino que también es la norma directriz en las decisiones políticas, ya sean las de índole interna como las de naturaleza internacional" (Prólogo, p. 7).

La filosofía soviética puede sintetizarse en cuatro nombres: Marx, Engels, Lenin, Stalin; dos postulados metodológicos fundamentales: la unidad de la teoría y de la práctica y el partidismo en la filosofía; un elemento central: la dialéctica materialista. Con esto apuntamos, siguiendo el método usado por el P. Wetter, el doble aspecto del problema: 1°) La elaboración histórica del materialismo dialéctico, y 2°) su contenido doctrinario.

Elaboración histórica. En la genealogía del Materialismo Dialéctico aparece en primer término el idealismo de Hegel; luego una derivación de este sistema conocida como "izquierda hegeliana", particularmente con Feuerbach, que fué el autor del "milagro de conversión" de la dialéctica de Hegel en dialéctica materialista, y por último, el positivismo francés, que Marx conoció durante su estadía en Francia en 1843.

Marx y Engels tomaron de los antecedentes mencionados algunos elementos que sirvieron de base para la elaboración de su sistema. De todos ellos cabe señalar dos por su importancia: 1°) la dialéctica idealista de Hegel (aunque ya conocían la "inversión materialista" de Feuerbach) 2°) la idea del humanismo de Feuerbach.

La dialéctica idealista consiste en "la auto-evolución del concepto". El concepto absoluto existe desde la eternidad. Se desarrolla a sí mismo por un proceso que, de un primer término, (tesis) pasa, mediante la negación del mismo, a un segundo, y opuesto (antítesis), y mediante la negación de ese segundo, o sea, con la negación de una negación, llega a un tercero que es la "síntesis" del primero y del segundo y en el cual éstos son superados, es decir, "juntamente negados y conservados en la síntesis". Luego, esta síntesis, este tercer término, aparece como el primero de un nuevo proceso dialéctico, y así se continúa.

Esto sucede en el campo de la Idea. Pero luego la Idea se "exterioriza" transformándose en naturaleza. En esta idea exteriorizada, es decir en la naturaleza, permanece la tendencia hacia una unidad siempre más alta. Esta unidad es el Espíritu. Es decir, que para Hegel la evolución dialéctica que se manifiesta en la naturaleza, en la historia, es solamente el reflejo del movimiento del concepto en sí mismo. De donde las cosas eran reflejos de los conceptos. La famosa "inversión materialista" consistió en decir, con Feuerbach, que "la verdadera realidad es la individualidad, lo singular, la naturaleza y no el concepto y que los cambios suceden en la realidad". A Marx le atrajo el carácter dinámico y revolucionario de esta concepción.

El principio fundamental del humanismo de Feuerbach es: "el hombre es Dios para el hombre". Según él la religión no es más que una ilu-

sión que nace del hecho de que el hombre considera su propia esencia como algo real que opone a sí mismo y considera extraño a sí. "La esencia divina no es más que la esencia humana, o mejor, la esencia del hombre salida de los límites del hombre individual, o sea: la esencia objetivada, es decir, contemplada y venerada como otra esencia diversa de él" (2)

De este modo Dios es lo que el hombre desea que sea y Feuerbach concluye que se debe hacer de ese Dios al hombre. Se cambia la Teología por la Antropología.

El objetivo de Feuerbach es hacer que "los hombres se conviertan de amigos de Dios en amigos de los hombres, de trabajadores orantes, cristianos, que según propia confesión son mitad ángeles y mitad animales, en hombres, hombres íntegramente". Agrega: "Lo que para la religión es lo primero, Dios, es, como se ha demostrado lo segundo; lo que para la religión es lo segundo, el hombre, es, en verdad lo primero".

Es éste uno de los elementos que da al Marxismo su carácter esencialmente ateo.

La doctrina de Marx y Engels fué retomada por Vladimir Ilijitsch Ulianov (Lenin) quien la interpretó y la impuso al partido comunista (3). Es interesante ver cómo el marxismo-leninismo fué venciendo paso a paso a sus adversarios y cómo consiguió la victoria completa en el "frente práctico" y en el "frente teórico". En "el frente práctico" la lucha política culminó con el triunfo de los bolcheviques (Lenin) en la Revolución del 17. En cambio, en el "frente teórico" las luchas concluyeron por decreto en 1931. En efecto, el Comité Central del P. Comunista (bolchevique) de la U. R. S. S. dispuso por resolución del 25 de Enero de 1931 que: La revista "Bajo el estandarte del marxismo" (revista que pretendía expresar el pensamiento marxista oficial) debía ser el órgano militante del Marxismo-leninismo. "En el campo de la filosofía, la revista debe actuar y desarrollar una lucha resuelta sobre dos frentes: tanto contra la *revisión mecanicista* del marxismo, como contra la *tergiversación idealista del marxismo* por parte de los camaradas Deborín, etc....". "La revista debe elaborar la teoría de la dialéctica materialista, los problemas del materialismo histórico, en estrecha conexión con la práctica de la construcción del socialismo en la revolución mundial. La revista "Bajo el estandarte del marxismo", debe unir, para la realización de estas misiones, a los materialistas dialécticos militantes, educando sistemáticamente cuadros filosóficos, bolchevísticamente templados...

Observemos cómo, "ex cathedra", se condenan las herejías y se impone la "línea" del pensamiento (4). Pero a esto se añade otra característica es-

(2) Párrafo de FEUERBACH, cit. por Wetter, pág. 26.

(3) BOCHENSKI, op. cit. pág. 75.

(4) Para una idea de los métodos comunistas destinados a lograr sus famosas "reconstrucciones intelectuales", ver Presencia —Año IV, N°. 49— transcripción del artículo: "El contralor del pensamiento en China", publicado en la revista Vita e Pensiero, de la Universidad del Sacro Cuore de Milán.

pecial y que da una idea de la "atmósfera" en que se desarrolla la filosofía soviética. Uno de los filósofos condenados por la resolución que citamos: Deborín, en un debate de la Academia Comunista, hizo penitencia pública por su prevaricación y confesó haberse desviado demasiado hacia el idealismo menchevizante, además, agradecía públicamente al Comité central, y antes que a ninguno, "al Jefe de nuestro partido, el camarada Stalin, por haberme detenido a tiempo" (5).

Contenido doctrinario. I. — El Materialismo dialéctico.

Para Marx y Engels, el problema fundamental de toda la filosofía lo constituía la oposición entre idealismo y materialismo. Era ésta la oposición fundamental y primaria. ¿El elemento primordial es el espíritu o es la naturaleza? ¿Es Dios quién ha creado al mundo o existe el mundo desde la eternidad? El materialismo dialéctico acepta sin discusión la primacía de la naturaleza material sobre el espíritu y la eternidad del mundo.

Como dice el P. Wetter "se aborrece el idealismo y se opta por el "realismo" entendido en sentido materialista, y esto porque se teme que el idealismo conduzca al misticismo y a la clerecía, al clericalismo". (pág. 316). Porque el materialismo es "la armadura universal contra la fe religiosa" (pág. 209).

El Materialismo dialéctico es (según la doctrina oficial) ante todo una filosofía. Es decir, se vindica la importancia de la filosofía, a la que se reconoce el derecho a la existencia, en contra de la tendencia mecanicista-positivista de reducirla a ser la síntesis de las conclusiones de las ciencias naturales. No es una simple metodología. Por ello, "oficialmente", se ha dicho que el materialismo dialéctico no consiste exclusivamente en el *método* (contra el idealismo menchevique) ni consiste tampoco en una concepción del mundo elaborada sobre la base de los resultados de las ciencias naturales, sino en la unidad del método y de la concepción del mundo. (pág. 194).

Su objeto está formado por "las leyes universalísimas de la naturaleza, de la historia y del pensamiento".

En rigor "la concepción marxista del mundo está contenida en tres disciplinas: materialismo dialéctico, ciencias naturales y materialismo histórico" (pág. 196).

II. — Postulados metodológicos.

Donde se manifiesta en mayor grado la originalidad del materialismo dialéctico es en la metodología. Es un doble principio formal, el que ins-

(5) Párrafo tomado de LOSSKYS. **Filosofía y Psicología en U. R. S. S.**", cit. por Wetter, pág. 136.

pira todo el sistema: La unidad de la teoría y de la práctica y el carácter partidista de la filosofía. Para justificar el primer postulado los autores soviéticos distinguen entre la práctica y la teoría de la clase obrera.

La primera consiste "en la lucha contra el dominio del capital, en la destrucción de ese dominio y en la construcción del socialismo. En cambio, la teoría de la clase obrera, es la doctrina que descubre la naturaleza, el carácter históricamente condicionado del modo capitalista de producción: es la teoría que determina científicamente que la importancia del proletariado en la historia está en función de la revolución y que su vocación es la de ser el "necróforo" del capitalismo (pág. 198).

Con el propósito de justificar esta unidad indisoluble se dan muchos argumentos: que "sirven a un fin único e idéntico; que la teoría sirve en la realidad de los hechos a la práctica, en cuanto le ilumina el camino y la compenetra, y la práctica, a su vez, enriquece a la teoría, irrumpe en ella con todo su contenido vital, no permite la degeneración de la misma en una cosa muerta y tampoco permite que se transforme en un panteón de ideas y conceptos sepultados".

Stalin, en una serie de lecciones dadas en Moscú en 1924, sobre Leninismo, dice que "la teoría queda privada de objeto si no es coligada con la práctica revolucionaria, exactamente del mismo modo que la práctica queda ciega si no es esclarecida en el camino con la teoría". Agrega más adelante: "...solamente ella (la teoría) puede ayudar a la práctica a comprender no sólo como y en cual dirección se mueven las clases en el momento presente, sino como y en qué dirección deberán moverse las mismas en el futuro próximo". Adviértase que la teoría aparece como instrumento de previsión mediante el cual puede conocerse el curso que tomarán los acontecimientos. De lo expresado surge con toda claridad cual es el sentido de los famosos "planes quinquenales". Estos son, según Wetter, algo más que mero arte de racionalizar la economía y la producción. "En ellos debemos ver una cierta prolongación de la filosofía en la vida, una tentativa de realizar la verdad en la vida, de conseguir la verdad con el trabajo, no sólo el teórico sino también con el trabajo práctico y vital". "Sobre el fundamento de la dialéctica materialista traza el partido leninista grandiosas perspectivas históricas, prevé científicamente los caminos, las formas, los términos de tiempo de la sociedad sin clases".

El segundo postulado metodológico está íntimamente vinculado con el primero. La filosofía, dice, y en general toda la teoría, debe poseer un carácter partidista.

Y es acá donde los filósofos marxistas dejan caer sus críticas contra la pretendida neutralidad liberal-burguesa.

Este postulado se justifica diciendo que "es sólo mediante el *partido* (organización de los elementos más adelantados de la clase) como la teo-

ría y la lucha práctica de las clases adquiere *unidad efectiva*, por esto, fuera del *partido* es imposible cualquier teoría y filosofía provechosa y el filósofo debe necesariamente adoptar su posición sobre la base del *partido*".

Caracterizan a la filosofía burguesa por su pretendida imparcialidad u objetividad. Esto en filosofía, en derecho y también en el Estado. Pero esta imparcialidad no es más que una ilusión. "Dado que la práctica de la burguesía consiste en el aprovechamiento, en la explotación, la ciencia burguesa no puede desenmascarar esa situación, más aún debe cubrirla, velarla. Además, poner a la luz conveniente la realidad, es hacer ver el derrumbamiento de la burguesía". Y concluyen: "por consiguiente la denominada imparcialidad y objetividad burguesa no son otra cosa que subjetividad y espíritu de parte, burgueses".

La única forma de superar el objetivismo (imparcialidad) y el subjetivismo (espíritu de parte) es por el carácter *partidista* de la filosofía: "el objetivismo es superado en cuanto se parte ahora de la actividad de la clase revolucionaria, o sea del proletariado que transforma el mundo; es superado el subjetivismo en cuanto el partido, en su lucha, parte del análisis de circunstancias objetivas, en las que se inserta su actividad" (pág. 204) y todo esto se deriva del hecho de que "los intereses subjetivos del proletariado, coinciden con las leyes objetivas de la evolución histórica".

Vemos como se distingue el subjetivismo burgués del subjetivismo proletario. Este no traiciona a la realidad objetiva, nos dicen, la expresa con exactitud. Si alguien intentara ponerse en una posición imparcial, fuera del partidismo proletario, se encontraría en la parcialidad burguesa, porque no se da otro camino de salida. (pág. 204). De aquí la condena a toda teoría que quiera distinguir o separar la lucha social y política del proletariado por una parte y los problemas de concepción del mundo por otro.

III. — La dialéctica materialista.

Para los filósofos materialistas-dialécticos, "la materia es aquello que, actuando sobre nuestros sentidos, produce la sensación,... la realidad objetiva que nos es dada en la sensación. Se distingue entre concepto filosófico y concepto científico de la materia. Aquél permanece, éste cambia con el progreso de la ciencia".

Es atributo esencial de la materia el movimiento (entendido en sentido amplio como mutación o cambio).

El movimiento es la forma de existencia de la materia "el mundo es la materia que se mueve o es el movimiento material". Se excluye el problema del origen del movimiento, ya que para los materialistas resulta absurdo preguntarse por cual sea la causa del movimiento, siendo éste inseparable de la materia, que es eterna.

Pues bien, para explicar la naturaleza del movimiento de la materia y

la razón de las mutaciones cualitativas a la que da origen, los filósofos soviéticos recurren a la "Dialéctica". Es éste un elemento de primordial importancia para el materialismo marxista-leninista. La Dialéctica materialista, consiste de acuerdo con la sistematización realizada por Engels, en tres leyes principales, a saber: 1°) la ley de la unidad de los opuestos, 2°) la ley del paso de la cantidad a la calidad y vice versa, 3°) la ley de la negación de la negación.

La primera ley debe explicar el origen del movimiento y se expone así: en cada fenómeno de los diversos órdenes de la realidad, hay elementos internos opuestos entre sí, que se excluyen los unos a los otros pero que también se condicionan mutuamente, se afirman, se compenetran.

La evolución (cambio) procede a través de la lucha de tales opuestos que tiene primacía frente a la unidad. Dentro de la unidad de un fenómeno dado, tiene lugar un progresivo recrudecimiento de la contradicción de los opuestos; cuando esta contradicción llega a un cierto límite, se disuelve, y en lugar de la cualidad antecedente, surge una nueva con nuevas contradicciones internas (pág. 223).

Se dan algunos ejemplos: fenómenos de orden mecánico (se tienen oposiciones de movimiento y quietud, acción y reacción); fenómenos de orden biológico (vida y muerte); fenómenos de orden social (producción y consumo, burguesía y proletariado, etc.).

La Dialéctica, no es otra cosa que "lo que enseña como los opuestos pueden ser idénticos, en qué modo lo son y en qué condiciones llegan a serlo". Es el estudio de la contradicción inserta en la esencia misma de los objetos (Lenin).

El motivo por el que se adopta la ley de la unidad de los opuestos no es otro que: "por la admisión de la autocinesis estamos liberados de las representaciones idealistas de Dios, del alma y de otras semejantes que, como se pretende, constituirían la fuente del movimiento y de la evolución" (*Razumovski: Gran Enciclopedia Soviética*, cit. por Wetter).

La segunda ley, del paso de la cantidad a la calidad y vice versa, nos muestra como en el movimiento surge algo que es verdaderamente nuevo. "Esta ley es importante porque en ella se afirma la discontinuidad en la evolución, el paso mediante "saltos" de una calidad a otra diversa, con lo que se justifican filosóficamente los pasos revolucionarios de la evolución social" (Pág. 231).

La tercera ley sirve para explicarnos cómo este nuevo elemento que surge en razón de la segunda ley, se conecta y vincula con los anteriores. Recordemos lo dicho sobre la dialéctica de Hegel. La nueva calidad implica esencialmente la negación de la calidad primera. Pero a su vez, aquella nueva calidad, en virtud de sus "opuestos internos" es superada por una nueva negación. De ese modo el proceso de la evolución (el cambio en

general) aparece integrado por negaciones de negaciones. Pero estas negaciones no implican aniquilación total de los elementos que las anteceden. Quedan en pie los elementos positivos de los grados precedentes. Así por ej., comunismo no significa simple negación del capitalismo, sino que, conserva de éste los resultados positivos de la evolución capitalista: el gran desarrollo de los medios de producción. Esta ley se aplica tanto a la germinación de un grano de arena como a la historia del partido comunista.

Lenin y con él todos los pensadores de la línea insisten en que estas leyes dialécticas son tomadas de la realidad, extraídas de la experiencia y de ningún modo a priori.

CONCLUSION

Como trasfondo de esta concepción puede observarse la presencia y permanente influencia de un factor psicológico (si no teológico) que determina a todos los filósofos marxistas ortodoxos a rechazar la realidad del ser espiritual (Dios y el alma), que los decide a adoptar el materialismo en contra de lo que ellos califican como idealismo; que los lleva a utilizar la dialéctica para no recurrir a un Primer motor en la explicación del movimiento y que es, por último, el que tiende a la liberación absoluta y total del hombre, para lo que se propugna la destrucción del orden social fundado en la propiedad privada, por medio de la revolución proletaria, de la sociedad sin clases y de la economía planificada. De esta manera el hombre totalmente liberado de las necesidades exteriores puede empezar a desarrollar sus potencias, ya que él es un fin en sí mismo.

De Koninck ha dicho que "hacer abstracción del hecho de que para el marxista, el hombre y sólo el hombre es la divinidad suprema es no comprender nada, ni de su teoría social ni de su acción" (6).

De ahí el error de atribuir al marxismo-leninismo un fin puramente material. "En efecto, el deseo de ser independiente en esa forma, de ser la causa de sí mismo hasta el punto de no deber nada al prójimo, de "odiar a todos los dioses", es de orden espiritual: es un sentimiento que nosotros llamamos orgullo" (7). Es éste el factor psicológico al que hacíamos referencia. Recordemos que, como dice el Eclesiástico "El principio de la soberbia es apartarse de Dios".

Por ello el materialismo dialéctico, fundamento teórico del comunismo con su concepción humanística "deshumanizada", es esencialmente ateo. Pero es un ateísmo que no se conforma con ser una negación de Dios, sino que, mas bien, es un anti-teísmo, que como dice Maritain "es un combate activo contra todo lo que nos recuerda a Dios y al mismo tiempo un esfuerzo des-

(6) "¿Está bien fundada nuestra crítica del comunismo?" —Artículo publicado en Criterio— Año XIII, Nº. 1125.

(7) CHARLES DE KONINCK, art. cit. pág. 722.

esperado, o más bien heroico por refundir y reconstruir, de acuerdo con este estado de guerra contra Dios, todo el universo de pensamiento y toda la humana escala de valores" (8). El marxismo-leninismo es una nueva especie de fe. Es la voluntad de vivir el ateísmo absoluto y positivo "por una afirmación concreta, erigida en operación beatificante, de la que el hombre es a la vez causa suprema y fin último" (De Koninck).

HORACIO H. GODOY.

LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA DE SCIACCA (a)

La historia de la Filosofía es la historia del saber humano. Entendemos ambas palabras en su sentido estricto: *saber* o conocimiento por las últimas y universales causas. *Scire omnia maxime*, como diría Aristóteles de la Metafísica; por eso, la mejor Historia de la Filosofía sería una Historia de la Metafísica. Contraponemos así el conocimiento filosófico al conocimiento, por las causas próximas e inmediatas, de las ciencias, a las que trasciende. *Humano* o adquirido mediante el esfuerzo penosamente ascendente de la razón pura; lo distinguimos así del saber divino del santo o contemplativo y del saber teándrico (divino - humano) del teólogo.

La filosofía, sobre todo la metafísica, se ubica en la cumbre de las especulaciones humanas y desde allí dirige e ilumina, fundamenta y justifica las investigaciones y hallazgos científicos.

Por eso el filósofo, aunque suene a paradoja, es el más real y el más humano de todos los hombres. No es que viva en la luna y se entretenga en la estéril combinación de sutiles juegos siderales. Vive en la cima, que es el único punto indivisible donde la realidad entera se junta, y aprehende allí —en el *simplex intuitus veritatis* de la contemplación filosófica— la esencia de todas las cosas.

Es el más real porque aprehende el ser en toda su inexhausta riqueza. Y es también el más humano. En su inquieta persecución de la Verdad que lo invade y lo transciende, busca el sentido y valor de la vida humana y la fundamentación suprema de la realidad que lo circunda. Busca, así, su liberación por la Verdad y la invendible dicha de sentirse perfecto. Con una perfección limitada, sin embargo, que lo dispone bien a una perfección superior y le provoca un hambre irresistible —en parte angustiosamente divina— de una verdad sobrenatural que lo harta desde arriba y se le comunica por Revelación: la fe que corona a la razón, San Agustín y Santo Tomás que bautizan a los griegos.

---

(8) **"Significado del ateísmo contemporáneo"**. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1950, pág. 10 y siguientes.

(a) HISTORIA DE LA FILOSOFIA, por **Michele Federico Sciacca**, traducción del italiano por **Adolfo Muñoz Alonso**, Miracle, Barcelona, 1950.

El filósofo es el más real de todos los hombres. Por eso no era descabellada utopía la de Platón cuando pedía que los filósofos gobernaran y que los gobernantes fueran filósofos; de hecho resultó después así. El pangermanismo hitleriano, por ejemplo se anuncia en el idealismo ético de Fichte y se configura plenamente en la estatolatría de Hegel. También en el absolutismo dialéctico hegeliano encuentra Marx la fundamentación filosófica del materialismo ateo comunista. Las grandes ideas han sido siempre las que señalaron cambios fundamentales en la historia, aunque sus realizadores hayan sido otros.

Ahora mismo, la gran crisis occidental es crisis de pensamiento. De hecho —y esto lo subraya Sciacca en su *Historia de la Filosofía*— la civilización occidental, esencialmente dualista y trascendente, está padeciendo la aguda crisis de monismo racionalista y de inmanentismo positivista, a que la condujo la lógica evolución del pensamiento moderno. Crisis de pensamiento que se reduce, al fin, a crisis de cristianismo. Sólo en una concepción cristiana, donde el entendimiento del hombre alumbrado por la fe sabe distinguir a Dios de la creatura, pero orientando substancialmente la creatura hacia Dios, puede haber sólida solución a la trágica angustia de la "desencantada" filosofía contemporánea. Dualismo y trascendencia —metafísica y teología— salvarán otra vez al mundo.

La Historia de la Filosofía no es la historia pesimista de los amargos fracasos del hombre que desembocaría en inevitable escepticismo. Es la historia de las dolorosas conquistas de la Verdad que acaba en deleitosa beatitud.

Es la historia de la penetración, del ahondamiento sucesivo en las riquezas infinitas del ser por parte de la inteligencia. Historia, por eso, del saber y del ser del hombre, desde el momento que en el orden intencional se corresponden. No es la fúnebre enumeración de sistemas superados que nacen destruyendo para terminar aniquilados; es la fecunda descripción de doctrinas que sobreviven, en parte, asimiladas en las ulteriores recreaciones del entendimiento.

Es la historia de la inquietud humana, eternamente insatisfecha, y abierta a la trascendencia de la Verdad divina. Seguir al hombre en esta inquieta búsqueda de la Verdad —que nunca llega, en la tierra, a posesión absoluta—, en esta trascendental fundamentación de su destino humano —que siempre va completándose con distintos enfoques parciales— es el noble intento del historiador de la filosofía.

Que debe ser filósofo también. Todo historiador auténtico lo debe ser, si no quiere reducirse a crónicas muertas; pero sobre todo debe serlo el historiador de la filosofía. "Una H. de la F. que no sea filosofía ni es filosofía ni es historia, es simple crónica esquemática", viene a decir Sciacca retratándose a sí mismo.

El historiador de la filosofía vuelve a pensar los problemas, vuelve a recrearlos, vuelve a vivirlos. Sólo así, por lo demás, puede aparecer una continuidad ininterrumpida de pensamiento que va enlazando, a veces demasiado ocultamente, las nuevas verdades repensadas. Sólo así también la H. de la F. ofrecerá las dos ventajas principales a que se la destina: victoria sobre el escepticismo y defensa contra el error.

La *Historia de la Filosofía* de M. F. Sciacca —que elegantemente traducida por Adolfo Muñoz Alonso, acaba de ser publicada en magnífica presentación por Miracle— consigue sobreabundantemente estos fines.

Digamos de entrada que Sciacca no se limita a exponer sistemas ni a criticarlos. Sciacca es un filósofo que siente la verdad y la padece; siente la aprehensión liberadora de esa verdad objetiva y universalísima que se personaliza en él y se hace *suya* —como se personaliza en nosotros y se hace *nuestra*— sin destruirla ni achicarla. Sciacca revive los sistemas expuestos, los recrea; y como en toda revitalización y recreación, hay mucho de él en cada capítulo de su extensa obra; mucho de su propia filosofía espiritualista cristiano-católica, de puro cuño agustiniano-rosminiano, que en los últimos años se levanta en Italia como revalorización de la concreción humana, frente al idealismo trascendental alemán, y como exigencia de la trascendencia religiosa frente a la laicización filosófica comenzada por el Iluminismo.

La intención general de S. —"establecer el nexo de las doctrinas entre sí para que aparezca bien clara la sucesión y continuidad histórica y el desarrollo del pensamiento"— ha sido perfectamente lograda. A través de las páginas de S. se percibe constantemente aquella búsqueda de la Verdad que constituye la esencia del saber humano.

Desde el "venerable Parménides"— el primer metafísico y el primer crítico del conocimiento— hasta la filosofía cristiano-católica de nuestros días, la historia de la filosofía se ha reducido a aceptar o a negar la metafísica, a aceptar o a negar el valor de nuestra inteligencia. El problema metafísico-gnoseológico es el que ha deslindado siempre los grandes sistemas opuestos.

El pensamiento moderno culmina, de hecho, en el grito positivista: "¡abajo la metafísica!" La superación del estadio metafísico por el positivo —como antes lo fuera el estadio teológico por el metafísico— no hace más que terminar una contienda comenzada por el agnosticismo kantiano cuando la filosofía quedó convertida en simple "metodología de la ciencia". El idealismo trascendental y el empirismo cientifista no hicieron más que apurar las consecuencias encerradas en el criticismo, donde la metafísica había sido traspasada al campo de la razón práctica. La reacción antiintelectualista o antirracionalista que sigue después, quiere salvar a todo precio la metafísica, pero siguiendo distinto camino del tradicional. De todos mo-

dos la lucha es siempre sobre lo mismo: se trata de aceptar o de rechazar la metafísica. La filosofía contemporánea, triste heredera del pensamiento moderno, se ve precisada a desconfiar profundamente de la seudodivinidad de la Razón absoluta, devoradora del hombre y de sus realidades concretas y divinas, y a reconocer que sólo en una metafísica teista —fundamentalmente realista y teológica— reencontrará su destino trascendente la vida humana.

Tal el pensamiento que aparece, clara u ocultamente señalado a veces, desde la primera a la última página de S. En este sentido podríamos decir con justicia que su H. de la F. es una buena historia de la metafísica.

La Introducción nos ofrece una verdadera *recreación* —en el sentido de verdadera nueva creación— de nociones generales sobre Filosofía e H. de la F. La filosofía es una meditación humana, una profundización en la vida espiritual del hombre. "Meditar es un progreso hacia sí mismo", dirá Aristóteles. Por eso el hombre se conquista a sí mismo cuando cierra los ojos a la multiplicidad cambiante de fuera y trata de aprehender sabrosamente la permanente unidad de su interior. "La filosofía representa el momento más rico y fecundo de la vida espiritual, la vida misma del espíritu".

Pero la filosofía es metafísica y no puro historicismo. La Verdad, aprehendida y vivida por el hombre, no corre con su historia, es inmutable. Nos posee y nos llama, cuando filosofamos, nos invade y se hace nuestra; pero continúa siendo universal y objetiva, inmutable y eterna. A ella se encamina el hombre con su ser entero, iluminado siempre por ella y atraído. Es la orientación total, desinteresada, del hombre hacia Dios y la atracción irresistible del hombre por Dios, en cuya contemplación sabrosa el hombre alcanzará su perfección y su felicidad suprema.

Hambriento de ella por naturaleza, el filósofo se abre en inquieta aspiración a la teología. Razón y fe no se oponen, por eso, sino que se coronan en la Verdad que es Cristo. Acostumbrado a superar la multiplicidad mundana, por síntesis metafísica, busca explicar ahora la contingencia humana por trascendencia divina. Así se jalonan en la H. los tres grandes problemas de la indagación filosófica: Naturaleza, Hombre, Dios.

Históricamente el primer problema es el cosmológico: la primera mirada del hombre es sobre el mundo como algo suyo, como su casa en la que habita y juega su destino. En Grecia la filosofía nace con el problema del "principio" del mundo suscitado por la multiplicidad y el devenir sensible La primera solución científica la ofrecen los Jónicos. En Heráclito se da la primera elaboración empírica de la filosofía un devenir panteísta en "eterno retorno". Parménides, el grande y venerable Parménides, el primer metafísico y el más grande de los filósofos presocráticos, inaugura propiamente la filosofía. Pero Parménides pierde el devenir sin explicarlo, diluye la concretez humana y la multiplicidad mundana en un racionalismo abs-

tracto, como lo habrían de diluir los idealistas trascendentales del s. XIX. Ambas formas de panteísmo racionalista merecían una reacción salvadora que revalorizara lo concreto, lo individual, lo existente. Lo intentaron los sofistas quienes exageraron la nota y redujeron toda realidad a fenómeno y todo conocimiento a subjetiva sensación. En esta teoría sofístico-democritea hallan sus antecedentes los empiristas ingleses de los s. XVII y XVIII.

El verdadero descubridor del hombre es Sócrates con quien empieza el conocimiento como penetración de la esencia. La universalidad del concepto obtenido por inducción de la experiencia facilita la labor filosófica de los dos grandes maestros del pensamiento griego: Platón y Aristóteles. En ellos se consuma la especulación antigua y alcanza su insuperable cumbre. Platón "uno de los genios completos que ha tenido la humanidad"; Aristóteles "la mentalidad más vasta del pensamiento antiguo".

La metafísica platónica es la metafísica de la Idea: la realidad es la Idea que condiciona nuestros conceptos y explica nuestro mundo sensible. La metafísica aristotélica es la metafísica de la real conexión entre materia y forma, potencia y acto, metafísica de las cuatro causas.

Para Sciacca la filosofía de Platón es más trascendente que la de Aristóteles. "Es una gigantesca visión ético-religiosa del mundo, una intuición completamente ordenada a un fin trascendente". La filosofía de Aristóteles, en cambio, es más física naturalista.

Con Platón y Aristóteles culmina el pensamiento griego el cual cerrará su ciclo metafísico, adentrándose ya en épocas cristianas, con Plotino.

La Revelación divina separa el mundo grecorromano del cristianismo. Para Sciacca hay una oposición, un abismo, entre la filosofía antigua y la cristiana, que hace imposible una continuidad histórica. La filosofía cristiana asimila y traspone el pensamiento antiguo, centrándolo más sobre el hombre a quien descubre como persona. El contenido de la Revelación es elaborado por los grandes momentos de la filosofía cristiana: la patrística y la escolástica. Aquella culmina en S. Agustín "el filósofo siempre actual, el mayor pensador de la Iglesia antigua", cuya perennidad se debe a haber ahondado más que nadie en la interioridad humana.

Cuando el Imperio cae y los bárbaros irrumpen sobre Europa, la cultura se refugia en los claustros monacales y en las escuelas palatinas y episcopales para incubar allí la estupenda eclosión de la Escolástica, que se inicia con S. Anselmo. Surge en plena Escolástica el problema de los Universales originado como un problema de dialéctica para desembocar en un problema teológico (Roscelín). También surge el problema de las relaciones entre la razón y la fe que solucionará plenamente Sto. Tomás.

El misticismo del s. XII suaviza el racionalismo dialéctico y culmina en el franciscanismo del s. XIII con su maestro S. Buenaventura.

Entre tanto se produce un hecho trascendental en la historia de la

filosofía: los árabes hacen entrar a Aristóteles en el pensamiento occidental; pero un Aristóteles de tercera mano, mezcla sincretista de elementos platónico-agustinianos, judaico-religioso y arábigos. S. Tomás se encarga de purificarlo y bautizarlo.

Con S. Buenaventura y S. Tomás alcanza su momento de oro la Escolástica. Su decadencia será provocada por el desequilibrio producido en la síntesis cristiana por falta de especulación seria y de genios metafísicos. Habrá todavía una refloración escolástica notable en la España del s. XVI y XVII, de la que sin embargo Sciacca nos dice demasiado poco.

El Humanismo y el Renacimiento, por quienes siente honda simpatía S., redescubren otra vez la concreción del hombre y de la naturaleza, historia y ciencia, individuo humano concreto y fenómeno natural concreto. Todo lo cual había descuidado un poco la Escolástica, más preocupada por lo universal y lo trascendente. "Es obra de la crítica alemana y protestante y de la mentalidad masónica la interpretación errada y ficticia de un Humanismo y de un Renacimiento antimedioevales y anticristianos, aunque sin caer en la exageración opuesta de un Humanismo y de un Renacimiento, continuadores simplemente del Medioevo y de la Escolástica". Para S. la laicización empieza recién con el Iluminismo. Nosotros creemos, sin embargo, que *de hecho* el Humanismo rompió demasiado con Dios y se hizo *históricamente* antropocéntrico, señalando con ello el comienzo de la época moderna. Otra cosa es que *de derecho* haya sido profundamente cristiano y medieval (1).

La más clara expresión del Humanismo y del Renacimiento son el espiritualismo metafísico de Campanella y la especulación científica de Galileo. El método experimental —que es inductivo-deductivo en Galileo, inductivo sólo en Bacon y deductivo sólo en Descartes— se vincula estrechamente con la ciencia moderna, que es poder sobre la naturaleza para arrancarle sus secretos. Bacon inicia el empirismo moderno como Descartes inicia el racionalismo moderno. A partir de ellos el método experimental se desenvuelve en dos corrientes opuestas: por una parte el empirismo inglés (Hobbes, Locke, Berkeley) que va a desembocar en el positivismo, y por otra el racionalismo francoalemán (Malebranche, Spinoza, Leibniz) que termina en el idealismo trascendental. El historicismo de Vico revalora otra vez la concreción humana con mentalidad platónico-agustiniana y sobre todo metafísica cristiana. Pero el pensamiento moderno, laicizado por el Iluminismo, prosigue su curso de autodisolución.

La metafísica va siendo zarandeada demasiado, reducida a pura gnoseología desde Descartes, cuando aparece Kant. En el momento en que el empirismo desemboca en el escepticismo gnoseológico de Hume y el racio-

(1) En este punto pensamos como Derisi en su nota sobre **Cristianismo y Humanismo**, publicada en SAPIENTIA, N°. 20, p. 135. abril-junio, 1951.

nalismo en el dogmatismo metafísico de Leibniz-Wolf, el criticismo kantiano es un intento de salvar la metafísica pasándola al campo —racionalmente cercado e invulnerable— de la Moral.

A partir de Kant el pensamiento moderno es profundamente influído por él. Del criticismo kantiano nacen las dos grandes corrientes del s. XIX: idealismo trascendental y positivismo cientifista. De las tres Críticas kantianas deriva el idealismo trascendental en sus diversas formas: idealismo ético de Fichte, idealismo estético de Schelling, idealismo lógico de Hegel, idealismo religioso de Schleiermacher.

Pero el gran sistematizador del idealismo postkantiano es Hegel, el filósofo del Pensamiento absoluto —en quien lógica y metafísica, pensamiento absoluto y ser absoluto se identifican—, el filósofo de la Historia (verdadero Dios viviente), del devenir de la Idea, el "filósofo del pensamiento alemán" que ha influído más que nadie sobre la cultura y la política alemana, pero en quien Alemania ha encontrado "también la causa de sus desventuras y desgracias que han labrado su ruina y la de Europa occidental".

Con Hegel se cierra el ciclo del pensamiento moderno abierto por Descartes, y en él termina la autosuficiencia de la Razón absoluta. En el panlogismo hegeliano se perdieron la realidad concreta natural y la realidad concreta humana, la Naturaleza, la Religión y la Historia.

La reacción empieza con la filosofía contemporánea. Kierkegaard inspira la mayor parte de la filosofía existencialista alemana, francesa —y también, en parte, la italiana.

El espiritualismo italiano de Galluppi, Rosmini y Gioberti es una reacción, inspirada en el espiritualismo tradicional cristiano, contra el iluminismo francés del s. XVIII y el idealismo alemán casi contemporáneo.

En Inglaterra, no hecha para la metafísica, sigue evolucionando el asociacionismo en psicología, el utilitarismo en moral y el empirismo en gnoseología.

En la segunda mitad del s. XIX el Positivismo invade toda la cultura europea. A las áridas construcciones del idealismo opone las ciencias particulares, al apriorismo romántico opone el valor de la experiencia. Esta definitiva guerra a la metafísica, iniciada propiamente en el agnosticismo kantiano, se consuma en el positivismo y en la filosofía contemporánea. La filosofía se mundaniza cada vez más, poniendo el valor absoluto en valores relativos humanos con la moral, el arte, la Filosofía o la Ciencia. Esta "mundaneidad" es fruto, por lo demás, de la irreligiosidad del Iluminismo.

Pero como toda mundaneidad es vacía y todo valor relativo no puede absolutizarse, el pensamiento moderno pierde su fundamento. De ahí nace la desesperación de la filosofía contemporánea "que no tiene y busca desesperadamente un fundamento, sin que se decida a reconocer que no existe

fundamento ni salvación posible a espaldas de la trascendencia teológica".

Contra el cientificismo positivista surgen las fuerzas antiintelectualistas o irracionalistas del intuicionismo, vitalismo, pragmatismo, relativismo, filosofía de la acción, filosofía de la vida, existencialismo, historicismo, metodologismo científico, problematicismo exasperado. La neoescolástica de Lovaina y de Milán son una auténtica renovación del pensamiento tradicional.

Entre las dos últimas guerras surge "la filosofía de la vida desencantada". El existencialismo —alemán, ruso o francés— polemiza por igual con el idealismo trascendental que despersonaliza al hombre y con el positivismo cientifista que anula la metafísica. Reivindica la concreción de la persona humana amenazada y la metafísica del existente, pero sintiendo a la vez el problema de la trascendencia.

El pensamiento moderno va, para S., de Descartes a Hegel y de Hegel a nosotros. El primer momento termina con la superconfianza en la Razón absoluta, hiperbólica, identificada con Dios. El segundo momento es el de la absoluta desconfianza de la razón misma. Ambos extremos deben ser equilibrados volviendo al punto de partida, de la ruptura cartesiana, para rebautizar la razón y asignarle sus límites y darle un fundamento racional. Que es lo que al decir de S., intentó Rosmini, pero no fué escuchado.

La crisis del pensamiento moderno, concluye S., fué provocada por falta de fundamentación trascendente de la realidad humana. La solución está en volver a fundamentar en Dios a la razón; en tomar al hombre existente, concreto, todo cuanto es, con su sensibilidad moderna, y llevarlo a Dios. Volver a la interioridad de la verdad que es experiencia espiritual y de allí abrirse a la Verdad primera, que es Trascendencia e Inmanencia a un tiempo. Con ello se consolidarán las bases de una civilización occidental substancialmente dualista y profundamente teísta.

Como decíamos antes S. es un filósofo que recrea los sistemas y revive sus verdades. Es, sobre todo, subyugado por la Verdad como S. Agustín y como Platón. Y como ellos, en sentido estricto de recrear, es un poeta. Aparte de señalar autores y doctrinas, su H. de la F. es una bella obra de arte. Escrita con estilo claro, enérgico, brillante, constantemente vivo —como el espíritu de toda su filosofía— la H. de la F. de S. nos sumerge en el mismo pensamiento filosófico.

Pero quizás por ello mismo resulte menos didáctica, a veces, que los sobrios manuales escolásticos, más áridos y esquemáticos pero más precisos, en lo que además encontramos más explicitada la crítica.

Así y todo, una H. de la F. escrita para la inquietud moderna creemos que debió escribirse con el estilo vibrante de S. Y esto explica, junto con el valor fundamentalmente intrínseco de la obra, el éxito de las cinco ediciones italianas en siete años. Además encontramos en ella perfectamente delineados los últimos sistemas filosóficos con sus principales autores.

El mérito principal, sin embargo, está en haber agarrado los sistemas por dentro, desentrañándolos bien, para descubrir el hilo fundamental que los enlaza y mostrar que la inteligencia no se va aniquilando sino enriqueciendo con la gradual conquista de la verdad. Luego de las abstrusas elucubraciones del idealismo racionalista y de las miopes limitaciones del empirismo cientifista, uno respira todavía el optimismo de la victoria final de la inteligencia sostenida por un objeto que no es ella y abierta a un Ser que la trasciende. Al cerrar la última página de S. uno siente la serena magnificencia con que la Verdad se despliega sobre los campos: la Inteligencia ha ganado su batalla. Así se aprende a tener más confianza en la razón, pero sin absolutizarla nunca.

De la posición de S. nacen, sin embargo, algunos reparos que creemos importantes y que queremos señalar. S. está ubicado en la corriente espiritualista cristiano-católica que sigue a S. Agustín y que siente profunda simpatía por Rosmini. Pero esto le lleva a ser algo injusto, creemos, con Aristóteles, con S. Tomás y la Escolástica, y con el Tomismo.

Con Aristóteles. Hay un empeño de S. de querer encerrar el aristotelismo integral en un peligroso racionalismo naturalista, de tipo más vale inmanente al mundo, donde la metafísica podría confundirse con la física. Nosotros creemos que el sistema aristotélico, con su fundamental doctrina del acto y de la potencia, es profundamente metafísico y substancialmente trascendente. Con la doctrina metafísica del acto y de la potencia se comprende perfectamente cómo es inteligible el ser individual no precisamente como individual sino como esencia universal realizada en la concretización de lo individual existente. Así también la filosofía aristotélica deja de ser la filosofía abstracta de las puras esencias para convertirse en auténtica filosofía de lo existente, como en S. Tomás. Por lo demás, aunque no haya conocido el concepto de creación, el Dios de Aristóteles no es el Dios puramente cosmológico, inmanente, de los empiristas; aunque tampoco es, claro está, el Dios vivo de la Revelación cristiana y de la trascendencia tomista.

Con S. Tomás. También aquí persiste S. demasiado en separar a S. Tomás de Aristóteles. Dividir a S. Tomás de Aristóteles por el sólo concepto de creación, y acercarlo más por eso sólo a S. Agustín, nos parece excesivo. Aunque el cristianismo haya separado infinitamente la concepción antigua de la nueva, el pensamiento filosófico grecorromano quedó en Aristóteles bastante perfectamente elaborado. El realismo orgánico de Aristóteles había de pasar, bautizado y coronado, al mundo occidental. En dos hechos, por ejemplo, —además del concepto de creación— ve S. el parentesco de S. Tomás más con S. Agustín que con Aristóteles: la metafísica del Estagirita es metafísica de la esencia pura, mientras la de S. Tomás es metafísica de la existencia; además, la interioridad de las pruebas de la existencia de Dios lo acerca más a S. Agustín. Sobre lo primero

dijimos algo más arriba. Sobre lo segundo notemos, en general, que la metafísica aristotélico-tomista es un realismo moderado que *asciende* de la experiencia, mientras la metafísica platónico-agustiniana es un idealismo realista que *desciende* de las Ideas. En S. Tomás, como en Aristóteles, hay una comunicación inmediata con el ser extramental que condiciona el principio de todo conocimiento; hay un salirse fuera, primero, para volver a sí mismo recién en un segundo momento. Creemos que existe un enlace fundamental, entre Aristóteles y S. Tomás, que viene de dos puntos de vista: 1) del enfoque eminentemente metafísico de la inteligencia sobre el ser al que horada para abstraerle su esencia universal; y 2) de la esencia misma del tomismo: la doctrina del acto y de la potencia, ya suficientemente delineada en Aristóteles, con sus diversas aplicaciones en el orden lógico (problema de los universales), en el orden cosmológico (materia y forma), en el orden metafísico (esencia y existencia), en el orden teológico (Dios y creatura). Ambos, sobre la base de la experiencia singular, elaboran —gracias a la fuerza abstractiva del nous poieticós— un organismo doctrinal macizo y trascendente. En ambos, aunque en S. Tomás más desarrolladamente metafísico y coherente, el realismo moderado junta en insuperable síntesis experiencia y razón, conocimiento sensible y conocimiento intelectual.

Con el tomismo. Tiene razón S. de quejarse de cierta desfiguración de S. Tomás obrada por algunos seudodiscípulos. Pero la acusación general de que el Tomismo ha desfigurado y esterilizado a S. Tomás, haciéndolo demasiado aristotélico, demasiado escolástico, demasiado anticuado o frío o impersonal o muerto, es abiertamente injusta. Claro que a veces hubo anquilosamientos y quizás los haya aún hoy en parte. Pero el renacimiento tomista de hoy, empezado bajo León XIII y cada día más firme —y del cual habla S. muy poco —es un hecho innegable. Como es un hecho innegable también la influencia que ejerce el tomismo y la misión que le corresponde ejercer sobre las inquietudes del pensamiento contemporáneo. La filosofía de S. Agustín está más cerca quizás de la problemática moderna y de su psicología. Pero la solución definitiva, fundamentando la inteligencia en el ser y todo el ser humano en Dios, ha de venir otra vez por la asimilación vital de las verdades redescubiertas por las descripciones contemporáneas dentro del organismo aristotélico-tomista.

Como S. Tomás lo realizó en su tiempo con el pensamiento griego, el Tomismo lo ha de realizar con el pensamiento moderno, en lo que éste tiene de auténticas conquistas. También el Tomismo *siente modernamente*, tiene una *sensibilidad nueva* frente a los nuevos problemas suscitados. Pero la solución es única e inmutable, como es inmutable y única la verdad, como es inmutable y único el ser. Y el Tomismo es la perenne filosofía del ser eternamente joven y renovadamente fecundo.

Profesor en el Seminario Mayor de Mercedes.
EDUARDO F. PIRONIO.

BIBLIOGRAFIA

MEISTER ECKHART UND DIE DEVOTIO MODERNA von María Alberta Lücker (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters herausgegeben von D. Dr. J. Koch - Band I), Leiden, E. J. Brill, 1950, 175 pg.

Con este valioso volumen se inaugura una colección dirigida por el prestigioso Dr. Joseph Koch y destinada a contribuir al conocimiento de la espiritualidad medieval por la publicación de monografías y de textos en ediciones críticas (1). La autora, Dra. María Alberta Lücker, se propone establecer en qué medida y a lo largo de qué caminos la doctrina del Maestro Eckhart, más precisamente su ascética, ha ejercido influencia en la formación de la Devotio moderna. Por la índole del tema nos limitaremos a una brevísima recensión del contenido de la obra.

En el estudio de la ascética del maestro alemán, la A. después de señalar sus presupuestos teológicos y psicológicos, aborda el análisis del camino hacia Dios en su punto de partida y en sus obstáculos, y finalmente se detiene a estudiar en sus formas positivas y negativas lo que, en su opinión, constituye lo más original de la doctrina: el llamado al recogimiento y a la completa desnudez espiritual, a la *Abgeschiedenheit* (2).

Antes de iniciar su prolijo rastreo de las líneas de influencia, la A. advierte que la posición de Taulero y de Suso con respecto a Eckhart impide determinar si la irradiación del maestro en los Países Bajos se ha realizado directamente o a través de las ideas de los dos discípulos, sustancialmente idénticas a las suyas.

Luego de examinar el conjunto de ciertas poesías (Sprüche) y leyendas alusivas a la personalidad de Eckhart, en las que se manifestaba una tendencia "antijerárquica" (De Vooys), se ocupa de las censuras que del lado ortodoxo se articularon contra el doctor alemán, y especialmente de las que procedían de Ruysbroec. En cuanto a éste, sostiene la A. que si bien no tomó conscientemente nada de Eckhart, sin embargo, existen en él muchos elementos eckhartianos, al punto que puede aseverarse que sin Eckhart su mística habría sido completamente distinta. Pero tal influencia sería observable más en la mística que en la ascética.

---

(1) Suscita vivo interés el anuncio de las tres próximas ediciones de la colección: "Uber die Bildung der Geistlichen in späten Mittelalter" por Friedrich W. Oediger; "S. Thomae Aquinatis Expositio super librum Boethii De Trinitate. Ad fidem codicis autographi necnon ceterorum codicum manu scriptorum recensuit Dr. Bruno Decker"; "La correspondance du cardinal Nicolás de Cues" de Mons. E. Van Steenberguen.

(2) En un primer apéndice del libro se consignan las equivalencias latinas de las expresiones alemanas empleadas por Eckhart para caracterizar la **Abgeschiedenheit**.

Como eslabón importante entre Eckhart y la Devotio moderna se indica y analiza "El libro de las doce virtudes", falsamente atribuído a Ruysbroec, y cuyo verdadero autor, Godeverd van Wefele, utiliza tan ampliamente los "Sermones de la distinción" (Reden der Unterscheidung) de Eckhart que muchísimos pasajes son traducción lisa y llana de esta obra. Por otra parte, sería evidente la importancia de van Wefele en la preparación de la Devotio moderna.

Pero donde mejor se advierte la asimilación de la ascética eckhartiana, en su núcleo más íntimo y original, es en la obra de Geert Grote, el inspirador espiritual y más genuino representante de la nueva dirección espiritual. Con todo, no hay aquí una transposición servil como en le caso de G. van Wefele: Grote elabora personalmente las ideas de Eckhart y las inserta orgánicamente en su propia obra.

El análisis comparativo del "De imitatione Christi" (3), obra maestra y punto culminante de la Devotio moderna, pone de manifiesto en cuán amplia medida las ideas eckhartianas han inspirado la actitud espiritual que de manera tan perfecta y abarcadora se expresa en este precioso libro, el más leído después de la Biblia.

Finalmente el examen de los escritos de Gerlach Peters y el de los testimonios acerca de la rama femenina de la Devotio moderna abonan la misma conclusión. En indagaciones como la emprendida por la Dra. Lücker es apenas posible ir más allá de las conclusiones aproximativas, pero dentro de esos límites es grato y justo reconocer que su esfuerzo, servido por una rica erudición y un fino sentido histórico, ha logrado su objetivo. Los especialistas estarán, sin duda, agradecidos a la A. por esta importante contribución al estudio de la vida espiritual europea en el otoño de la Edad Media.

GUIDO SOAJE RAMOS.

TA PROS TI: FUNDAMENTO DE LA ECONOMIA, por *D. Román Perpiña*, Ed. Urigüen Dochao, Bilbao, 1951.

Los economistas rechazan toda finalidad fuera de sí misma a la economía. Su fin sería a lo más, lo útil, entendiéndose por útil lo que produce goce. Tal concepción arranca de los economistas clásicos, llamados por esta razón, hedonistas.

Dos eminentes economistas, Luis de Mises y Whateley, añaden otro error al sostener que la ciencia económica no sólo es la más moderna de las ciencias, sino que nada debe ni en nada se deriva de los filósofos griegos. Nada puede interesar Aristóteles para una ciencia económica que quiere ser totalmente autónoma, negando al actuar económico toda intencionalidad trascendente a él mismo, limitado sólo a la riqueza, a lo útil, entendido al modo restrictivo de lo que produce bienestar, goce, como sostiene por ejemplo A. Smith.

El Prof. Dr. D. Román Perpiña, analizando el pensamiento de Aristóteles, recuerda que en su Etica a Nicómaco, al proponerse hallar lo que es

(3) La A., en contra de los trabajos de F. Devongnie, adhiere a las tesis de van Ginneken y sobre todo de F. y L. Kern, que atribuyen la paternidad sustancial de la obra a G. Grote; pero no cree terminada la cuestión.

el Bien, define los bienes económicos y con ellos la materia substancial de la Economía. La riqueza es siempre un para algo. *Tà Prós Ti;* no se busca jamás como bien último o inmediato sino para otros bienes con ella obtenibles. Aristóteles puso a luz esta característica esencial de toda riqueza: "Quien actúa con intención económica, lucha insensatamente; mas, claro es que la riqueza no es el bien anhelado: sino sólo lo que es útil para otros fines o, a causa de otros fines por ella o a su través obtenibles".

De este texto se deduce que la riqueza, negativamente definida, no es el bien buscado, sino las cosas para otras cosas, y positivamente expresada, son los bienes de lo útil: bienes económicos.

"Este concepto aristotélico de las cosas útiles, de lo útil: *Tà prós ti: Lo para algo,* lo evidenciamos de fundamental importancia para comprender lo económico. Y como este concepto es el que califica los bienes, de bienes económicos, su estudio y análisis nos dará no sólo el conocimiento de tales bienes, sino la estructura, el funcionamiento y la finalidad entera de la Economía".

Según Aristóteles, lo útil, para lo económico, dada su característica fundamental de medio, o de fin intermedio, es la expresión de los bienes medios para satisfacer los esfuerzos de los hombres por otros bienes con qué satisfacer todas sus necesidades materiales y espirituales.

"Si los hombres y las naciones en lugar de tener a la Economía como medio para los valores más altos reconocidos existentes, la tiene como fin en sí y único fin de la vida, entonces, la lucha incesante que va unida a lo económico, a la consecución de los bienes de lo útil, no hallará compensación alguna y será a su vez la consecuencia de tal error. —científico y práctico—, la inseguridad del trato humano y entre naciones", concluye acertadamente P. en este breve y meduloso estudio, que trasunta sus ideas aristotélicas, expuestas en los Cursos profesados recientemente en las Universidades Pontificias de Comillas y Salamanca, y ofrecen el esbozo para una ordenación de la ciencia económica, en la actualidad dislocada de su fin esencial.

O. L. A.

LA IGLESIA Y LA CIVILIZACION MODERNA, por *Michele Federico Sciacca;* traducción del italiano por J. Farran y Mayoral, Editor Luis Miracle. Barcelona, 1949.

"Los trabajos reunidos en este volumen, escritos a partir de 1946 [...] a pesar de no ser capítulos de un libro, responden a un plan". Con estas palabras nos presenta el autor su obra, compuesta de diez capítulos escritos en diversas oportunidades, pero animados de una misma intención: analizar las relaciones entre la Iglesia y la civilización moderna, esa civilización cuya tragedia la esquematiza Sciacca en tres etapas, que son otros tantos escalones descendentes hacia su ahogo espiritual: "primero el hombre se ha desprendido de Dios; después se ha puesto contra Dios; finalmente se ha colocado en lugar de Dios".

Y aquí pensamos en el existencialismo ateo, última etapa y la más moderna del pseudo-humanismo, cuya solución cristiana es oponer un *humanismo cristiano,* posibilidad que se resuelve no solamente en un sentido cultural

como fruto del "encuentro entre el pensamiento antiguo y la teología cristiana" sino filosóficamente poniendo al hombre "en el centro de la especulación, y del hombre subir hasta el Dios de la religión cristiana; sentido humano de la filosofía; itinerario del pensamiento de la interioridad del "hombre", del problema-hombre, a la interioridad de Dios, a la solución-Dios", itinerario difícil para esta "época de remendones y no de zapateros"...

Así van desfilando ante nuestra vista los diversos matices que adquiere el "problema general, fundamental y apasionante de las relaciones entre la Iglesia y la civilización moderna" en la pluma de Sciacca, con quien se podrá disentir en algunas de sus afirmaciones —lo cual es, por otra parte, inevitable en una obra del carácter de la presente— pero sin desconocer el valor de su trabajo. Especialmente en los dos capítulos finales ("La filosofía contemporánea y el Cristianismo" y "La filosofía contemporánea ante Jesucristo") es donde, creemos, logra el autor una contribución, breve pero efectiva, a la historia de la filosofía moderna en sus relaciones con el Cristianismo.

J. E. BOLZAN.

LES INSTITUTIONS UNIVERSITAIRES, por *J. B. Piobetta*, Presses Universitaires de France, Paris, 1951.

El hecho de que las Universidades e Institutos científicos franceses hayan ocupado siempre un puesto de vanguardia entre sus similares del mundo, confiere a esta obrita un interés muy especial.

El autor nos presenta, clara y sucintamente, las grandes líneas de la organización de los estudios superiores en Francia. Pasa revista a todas las Universidades, Academias, Institutos y Escuelas Superiores, analizando en cada caso el tipo de labor que realiza, sus relaciones con los demás organismos científicos, sus autoridades, cuerpo profesoral y personal, modo de elección de éstos, tipos de alumnos, matrículas, presupuestos, reglamentos, exámenes. Para todos los que se interesen por los trabajos universitarios, esta obra puede ser fuente de útiles reflexiones. Hemos, sin embargo, de lamentar que en el elenco tan detallado, las Universidades Católicas, tan florecientes, brillen por su ausencia, y no podemos ocultar la desagradable sorpresa que nos produjo el injusto, parcial y solapado ataque a la "escuela libre", con el cual —no descubrimos el por qué— ha creído necesario el Sr. Piobetta terminar su libro.

Sobre esta delicada cuestión, que el Sr. Piobetta plantea de una manera del todo engañosa, pueden releerse las vigorosas páginas de Etienne Gilson: *Pour un ordre Catholique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1934, Págs. 171-237.

GUSTAVO PONFERRADA.

LOGICA, auctore *Jos. de Vries S. J.*, sumptibus Herder, Friburgi Brisgoviae, 1950.

El conocido autor de "Pensar y ser" acaba de publicar su texto de Lógica. El libro, escrito en latín, contiene dos partes generales: la primera es una introducción a la Filosofía y la segunda un breve esquema de Lógica.

Interesa más la primera parte que la segunda, no sólo por lo clara y científicamente expuesta que se halla, sino también por tratar de un problema tan discutido como el de "la filosofía cristiana".

Partiendo De Vries de una definición nominal y vulgar de filosofía, luego de una breve introducción acerca del fin y método de los preámbulos filosóficos, llega a la definición real de Filosofía por medio de las cuatro causas, que dan razón suficiente de todo ser.

Por medio de un argumento a posteriori prueba que se da en la naturaleza humana una tendencia no sólo a las ciencias particulares sino también a la ciencia total, completa, que tenga como objeto las causas universales, y por ende últimas, de las cosas. Esta ciencia que tiene que ser adquirida por la razón humana, realiza plenamente la noción de Filosofía; así concluye la tesis cardinal del libro. Dos cosas, sin embargo, empobrecen la concatenación lógica de esta tesis, que por ser la base de esta primera parte, exigía mayor rigor científico: a) Se da por supuesto que la elucubración científica debe efectuarse por medio del dualismo sujeto-objeto, cosa que los adversarios que propone no lo admiten; b) para probar que existe una tendencia natural a una ciencia de objeto universal, usa un argumento de razón teológica (Nº. 17).

A fin de esclarecer más la naturaleza de la filosofía, prosigue con una disquisición sobre sus divisiones en partes o disciplinas. Esto, más bien que ser una investigación en la división de derecho, es una elucubración histórica acerca de las divisiones que de hecho le dieron algunos filósofos, acompañada de una pequeña crítica.

Determinada pues la naturaleza intrínseca, pasa el autor a la investigación de las causas extrínsecas de la Filosofía: de su causa eficiente y final, de sus relaciones con el "hombre histórico" y de su utilidad.

En esta parte se encuentran pasajes que sin duda dan pie a interpretaciones equívocas; por ejemplo: "scientia philosophica non est mere propter seipsam sed propter hominem", "Philosophia tendit in hoc ut vitam humanam dirigat". Esto, más bien que de error, procede de cierta oscuridad y de no explicitar el sentido formal del material y el reduplicativo del especificativo. Lo mismo podemos decir cuando trata del influjo de las condiciones sociales históricas y culturales en el proceso filosófico. Puesta esta distinción, ya se puede ver y comprender en qué sentido habla y admite una "filosofía cristiana", ya que toma al hombre concreto e histórico que filosofa, y sin subordinar lógicamente la Filosofía a la Teología, subordina al filósofo, psicológica y materialmente, reduciendo la cuestión a una "lis de verbo".

Finaliza la primera parte con una incursión en la historia de la filosofía, probando que la Escolástica es la verdadera Filosofía Cristiana.

En cuanto a la segunda parte, no es más que una síntesis de la conocida lógica de C. Frick.

Muy buena la impresión realizada por la casa Herder de Friburgo.

J. B. S.

RUDOLF ALLERS OU L'ANTI-FREUD por *Louis Jugnet*, Les Editions du Cèdre, Paris, 1950.

No nos dejemos engañar por el título del libro. En él se plantea el problema de nuestra actitud frente a la doctrina psicoanalítica de Freud. No se trata de convencer a los psicoanalistas freudianos; se conoce su técnica que los torna inmunes al ataque: descalifican al adversario tachándolo de reprimido: así p. e. han querido explicar la defección de Adler. Se trata de algo mucho más importante: librar al pensamiento católico del influjo de Freud. ¿No hay entre nosotros quien piensa que ser freudiano es estar al día, a la altura de la ciencia? Para mucha gente se ha convertido en juego agradable dedicarse a interpretar la conducta de sus prójimos con el fácil esquema del psicoanálisis. Además la jerga da categoría científica...

Jugnet nos ofrece en este libro la crítica de Allers a Freud, pero en Allers, cuya teoría de la neurosis o cuya caracterología se podrá discutir, están las razones, y no todas, que tenemos para rechazar el psicoanálisis. De la fidelidad de la exposición del pensamiento del psiquiatra católico vienés, da cuenta la aprobación del libro hecha por Allers. Además, Jugnet ha tenido la ventaja de contar con un material inédito epistolar, en el que se encuentran importantes esclarecimientos doctrinales.

El capítulo primero (pág. 15-60) contiene la crítica al sistema de Freud. Bajo el subtítulo de "la filosofía freudiana" Allers reduce a seis axiomas fundamentales el contenido psicológico del sistema, califica la posición gnoseológica de Freud como "subjetivismo materialista" (contra lo sostenido por Dalbiez) y de "hedonismo" su posición ética. Arremete luego Jugnet contra la distinción que hace Dalbiez entre método psicoanalítico y doctrina freudiana, por el hecho de que "la resistencia" (que es una hipótesis) y la necesidad de "interpretación" en el curso de aplicación del método, solamente es factible en virtud de la doctrina. En un tercer párrafo se denuncia "el sofisma de la conexión causal": la relación de símbolo a significado no puede reducirse a la causalidad eficiente: "el símbolo no simboliza el deseo sino el objeto deseado". En el párrafo IV se examina la teoría freudiana de lo sexual, se hace ver la verdadera mitología que es este complejo de Edipo, que por otra parte carece de universalidad etnográfica, y se acoge, para explicar tales situaciones a la interpretación de Adler: lucha entre la afirmación del yo y el sentimiento de inferioridad. Para la interpretación de la curiosidad sexual infantil se acepta que "la actitud sexual es función de la actitud fundamental del yo delante del universo... una de las formas de la curiosidad total del hombre delante de lo real".

Un espinoso problema es tratado muy brevemente en el párrafo V: valor medicinal del psicoanálisis. Se establece allí: 1°.) que no hay prueba del valor privilegiado del psicoanálisis ni aun desde el punto de vista pragmático; 2°) que es imposible dar un porcentaje adecuado de éxitos obtenidos; 3°.) que no hay contradicción en decir que el psicoanálisis es falso y sin embargo puede ser ocasión de curación: p. e. cuando el psicoanalista se halla frente al neurótico —que es un aislado—, actuando simplemente como comprehensivo psicoterapeuta, rompe el aislamiento y cura. De aquí la afirmación de Allers: "El psicoanálisis cura *malgré lui*". Después de haber examinado someramente las causas de este "inmenso error" que es el psicoanálisis,

se enuncian los pésimos frutos de su aplicación al campo pedagógico. Concluyese el capítulo con una "advertencia a los católicos" acerca del carácter fundamentalmente anticristiano de la doctrina de Freud.

Aceptamos la crítica que Allers hace a Freud. Pero pensamos que el capítulo habría ganado en real objetividad y en fuerza psicológica de convicción, de haber expuesto también Jugnet los méritos de Freud, como lo exigía la misma exposición del pensamiento de Allers. (Puede verse p. e. Allers: Naturaleza y educación del carácter pág. 289-290. Ed. Labor).

A nuestro juicio, de los tres capítulos que integran el libro de Jugnet, el segundo es el mejor realizado. Expónese en él la doctrina de Allers sobre la neurosis: después de la crítica, la obra positiva del psiquiatra austríaco. En primer lugar, rechaza Allers que la neurosis sea una enfermedad del mismo tipo que las demás; tiene su propia especificidad, y lo único que de común tiene con las otras enfermedades es que es causa de sufrimiento. De donde, la posición de Allers frente al problema nosográfico: el rechazo de un "diccionario de síntomas" y la importancia de "la historia" del neurótico.

Frente al problema etiológico sotiene Allers el carácter psicogenético de la neurosis: "la neurosis es primera y esencialmente de origen psíquico"; el factor orgánico desempeña un papel de condición material, no de causa. La psicosis (esquizofrenia y demencia precoz) son enfermedades orgánicas. En cuanto a la psicosis maniática o ciclotimia, manifiesta Allers que tiene probablemente una causa de naturaleza mental. Consecuencia: se acaba con el mito de la herencia, "no hay disposición específica a la neurosis". Como buen discípulo de Adler, Allers buscará la explicación en el medio familiar, escolar....

El parágrafo IV: "Conflicto y neurosis" expone la médula de la concepción de Allers. Ante todo critica Allers la concepción freudiana de conflicto entre instintos: los instintos pueden ser antagónicos, pero nunca se encuentran en una situación de conflicto, triunfa el más fuerte. El conflicto se da sólo en situaciones mentales. En la naturaleza humana cabe conflicto entre el amor —que es altruísta—, y el instinto — que es egocéntrico. De aquí que sea imposible eliminar de nuestra vida psíquica el conflicto, que "resulta de la estructura ontológica de la persona humana y es necesario para su desarrollo moral". El conflicto tiene un carácter esencialmente metafísico, que puede presentarse bajo la forma de un conflicto moral. Nace de la angustia del hombre frente a la experiencia de la nada: "es la reacción del hombre cuando se ve confrontado con la nada y lo desconocido". Pero el hombre se halla contenido por la Realidad. Origínase así una *tensión* entre lo que quisiéramos ser o hacer y la respuesta de lo real. La Realidad es el mundo de las cosas, de las ideas, de los valores, de Dios, de la gracia.... Cabe aceptar o rehusar lo real y sus normas objetivas. La franca aceptación de lo real es constitutiva del hombre plenamente normal: del santo. Una violación del orden ontológico con ignorancia, en cierta medida, de la existencia y naturaleza de tal violación por parte del sujeto, una revuelta no consciente contra lo real: esto daría como resultado una neurosis. Allers señala como rasgos fundamentales de la neurosis la "inautenticidad" y el "egocentrismo". Bien se ve cuál ha de ser la posición de Allers frente al problema de la relación entre santidad y neurosis. La salud moral, escribe el psiquiatra católico, no puede desarrollarse más que en el terreno de una vida santa o, por lo menos, que tiende a la santidad". Se plantean aquí dos problemas:

¿ciertos santos no han sido neuróticos? ¿no hay hombres normales que no son ni santos ni neuróticos? A lo primero responde Allers negativamente, ya que la actitud fundamental del santo es la única que está al abrigo del egocentrismo, y por ello de la neurosis, si bien, se puede encontrar en los santos síntomas aislados de neurosis. El segundo problema, después de plantearlo se lo ha dejado Jugnet en el tintero; pero por ciertos esclarecimientos que atañen al primer problema, parecería querer decir Allers que el santo, en cuanto tal está inmunizado contra la neurosis, lo cual no vale del hombre normal, que no es santo, pero puede vivir *objetivamente* —en el sentido de Allers.

La psicoterapia del neurótico no consistirá en querer suprimir el conflicto en el hombre, ya que el conflicto es esencial al hombre y, además, constituye "la materia sacrificial del Amor": "El instinto existe para proporcionar un elemento al sacrificio". La curación no viene por un descenso al inconsciente o por una "interpretación" que ve en toda la conducta un instinto enmascarado, sino por una "metánoia", una conversión que sustituye el orgullo por la humildad, y el egocentrismo por el abandono. No hay una técnica standard terapéutica, como la del psicoanálisis. Se trata de captar en cada caso el mal "plan de vida" del neurótico, y ayudar a corregirlo. De aquí que el psiquiatra deba poseer una concepción metafísica del hombre. La concepción de Allers no es indudablemente una pura concepción científica. Allers lo sabe y lo confiesa. A la verdad, no es posible una pura concepción científica del hombre.

Dos observaciones: 1°.) en la página 75 Jugnet atribuye nacionalidad italiana al P. Barbado, gloria, y no de las de bombo y platillo, de los dominicos españoles; 2°.) en la página 81, nota 20, Jugnet manifiesta que el instinto es fenómeno de conocimiento, no apetito. Creemos más conveniente ver en el instinto una conducta compleja que se origina de un conocimiento, propio de la estimativa; pero el conocimiento de la estimativa no se agota en determinar la conducta instintiva, ya que también necesitamos recurrir a esa facultad para explicar lo que actualmente se llama inteligencia animal.

El último capítulo se encabeza con el título "Caracterología y Educación". Los factores fundamentales del carácter son para Allers, que amplía la concepción de Adler, la tendencia a la afirmación del yo y todo lo que antes se llamó Realidad: la comunidad humana, las leyes morales, las verdades objetivas, los valores....

En una concepción como la de Allers, tiene una importancia primordial el problema de la formación de la infancia. Podemos brevemente enunciar los temas principales: repudio del autoritarismo en la educación; necesidad de hacer razonar al niño desde su más tierna edad; rechazo de la concepción que exige la satisfacción inmediata de todo deseo infantil; proporción del castigo, no con la grevedad de la falta en sí, sino como la concibe el niño; necesidad de manifestar ternura al niño.

En el párrafo dedicado al "Ideal del carácter", se llama la atención sobre la importancia de proponer ideales proporcionados al tipo de vida y a la educación y de evitar los falsos valores, p. e. el tipo de heroísmo.

Al tratar de "La caracterología de los sexos", Jugnet expone la entusiasta defensa de la mujer y sus valores que se encuentra en Allers.

El problema de la adolescencia y de los sexos es tratado en el párrafo IV y VII. Revélase Allers contra la tendencia a dar primacía a lo sexual en la evolución psíquica del adolescente, contra el error que implica conside-

rar el factor sexual en estado puro. Allers ha visto bien que el problema sexual es un problema que se soluciona "por añadidura", y no con una lucha de obsesión contra lo sexual. Allers hace suya la tesis de Adler: Lo sexual es un medio de expresión de algo más profundo, que es la actitud del hombre frente a la vida. Esta es la base para la interpretación de las faltas solitarias; para negar que el narcisismo sea primariamente sexual; para negar la explicación freudiana del robo en la época juvenil. Muestra asimismo Allers la necesidad de estimular, de ayudar al adolescente a confiar en sí mismo, las pésimas consecuencias del sistema de aplastamiento para "refrenar la suficiencia y jactancia juvenil". Concluye el capítulo con el párrafo "Conocimiento y conducción de sí mismo": escudriñar cuál sea nuestra actitud total frente a la vida; no confundir la realización de nuestra vocación con el éxito.

Han sido olvidados en este capítulo dos puntos importantes de la caracterología de Allers: La relación entre persona y carácter y el problema de la variabilidad del carácter.

G. BLANCO.

CRONICA

JORNADAS TOMISTAS

Para dar cuenta de la celebración de las Jornadas Tomistas que la SOCIEDAD TOMISTA ARGENTINA DE FILOSOFIA celebró en Buenos Aires, los días 23, 24, 25 y 26 de Octubre próximo pasado, con motivo del Centenario del nacimiento del Cardenal Mercier, reproducimos las palabras con que el Secretario General de dicha Sociedad, Pbro. Dr. Julio Meinvielle, cerró las Jornadas.

Para poner término a las Jornadas celebradas por la Sociedad Tomista Argentina de Filosofía, durante la presente semana, corresponde hacer una breve síntesis de su desarrollo y extraer las conclusiones que ellas sugieren.

La Comisión de la Sociedad escogió como tema central de las Jornadas el de: *Ser y Devenir*. Lo resolvió así por entender que este problema es extremadamente fundamental y que precisamente es su planteo y solución errónea la causa de todas las desviaciones modernas. Así lo recuerda la Encíclica *Humani Generis* del año pasado, cuando dice: "Las falsas afirmaciones de semejantes evolucionismo, por las que se rechaza todo lo que es absoluto, firme e inmutable, han abierto el camino a una moderna seudofilosofía, que en concurrencia en contra del idealismo, el inmanentismo, y el pragmatismo, ha sido denominada existencialismo, porque rechaza las esencias inmutables de las cosas y no se preocupa más que de la existencia de cada una de ellas".

La primera Jornada estuvo dedicada al tema *Ser y Devenir en Lógica*. El Dr. Héctor Llambías, de la Comisión de la Sociedad Tomista, que tuvo a su cargo la exposición, estudió la estructura de nuestro saber racional, propio de una naturaleza intelectual crepuscular, *natura intellectualis obumbrata*. Cierto que llegamos al ser inmutable de las cosas y a la Causa del ser, y que llegamos con entera certeza, pero llegamos con movimiento difícil y penoso que tiene su punto de partida en conceptos abstraídos de las intuiciones sensibles. Alrededor de la exposición del Dr. Llambías se hizo una animada discusión en la que intervinieron el P. Kueppers, el P. Maas, el Cgo. Derisi, el P. Blanco y el Dr. Abelardo Rossi. La estructura del conocimiento de lo singular y la relación de este conocimiento con la función intelectual y racional de la inteligencia constituyó el punto central de la discusión.

La exposición del Dr. Llambías exigía la investigación de las causas que explican el saber verdadero pero empobrecido del hombre. El Cgo. Dr. Derisi, Vice Presidente 1°. de la Comisión, se ocupó de ello en la segunda Jornada desarrollando el tema: *Ser y Devenir en Antropología*. Adoptó un camino resolutorio para determinar las causas de la racionalidad del hombre. Después de establecer que en el Acto puro la esencia, la existencia y la inteligencia son una misma y perfectísima actualidad, y que en las inteligencias

angélicas, compuestas de esencia y existencia, la potencialidad derivada de esta composición no impide la transparencia de una inmaterialidad perfecta, ya que son simples e inmateriales en la esencia, pasó a estudiar al hombre. La materia, que con el alma espiritual compone su esencia, le determina un *status* especial de conocimiento y de consecución de la verdad. Lo inteligible se le da al hombre en las intuiciones sensibles. Pero como éstas son en gran parte incognoscibles, ya que dependen intrínsecamente de la materia, de aquí que el entendimiento activo haya de extraer esos inteligibles de un medio que se resiste a la cognoscibilidad, cuya raíz es precisamente la inmaterialidad. De aquí el carácter necesariamente abstractivo, conceptual y racional de nuestro entender. De aquí también su carácter histórico.

Las discusiones en torno a la exposición del Cgo. Dr. Derisi, se movieron alrededor de la naturaleza del conocimiento histórico, de la inmaterialidad de todo conocer y de la relación entre el saber de las ciencias y de la Filosofía de la Naturaleza. Intervinieron los PP. Kueppers, Maas, García Vieyra, Pironio, Meinvielle y los Señores Llambías, Gastón Terán, A. Rossi y Renaudier.

La tercera jornada estuvo dedicada al tema: *Ser y Devenir en Metafísica*, de cuya exposición se ocupó el Prof. Nimio de Anquín, Vice Presidente de la Comisión Directiva. Después de exponer cómo en los distintos grados del saber, Sto. Tomás se esfuerza por mantener el contacto del entendimiento con la realidad, pasó a considerar de qué manera alcanzamos al ser en la consideración metafísica. Sostuvo que en ésta es preferible hablar más bien de una *separatio* que de una *abstractio*. Las discusiones se ciñeron en torno al carácter de esta *separatio* y en qué medida podía ella rebasar la órbita de la abstracción; en qué medida la modificación del saber podría exigir hoy que se borraran los límites entre la abstracción del primero y segundo grado; en qué medida se podría o no admitir en Metafísica una intuición de la existencia. Intervinieron los PP. Derisi, Kueppers, Pinto, Sepich y los Señores Llambías, Renaudier y Pueyrredón.

En la cuarta Jornada se recordó, en un discurso del Cgo. Dr. Derisi, la figura del ilustre Cardenal Mercier, a quien estaban dedicadas las Jornadas, con motivo del Centenario de su nacimiento. Luego el R. P. Fray Alberto García Vieyra O. P. desarrolló el tema: *Ser y Devenir en Teología*. Resumió los puntos esenciales de una epistemología teológica, indicó el carácter inmutable y progresivo de la ciencia teológica, deteniéndose muy especialmente en la refutación de las corrientes modernas que, manteniendo un invariante absoluto para las verdades de la fe, consideran como substancialmente mudable la conceptualización que estas reciben en el saber de los teólogos. Las discusiones giraron en torno a la amplitud que debe asignarse al saber teológico y hasta dónde cabe una verdadera mutabilidad en dicho saber para progreso del conocimiento humano. Intervinieron los PP. Kueppers, Derisi, Meinvielle y Pironio.

Reflexionando sobre cuáles pudieran ser las conclusiones que se habían de sacar de las Jornadas Tomistas se nos ocurre señalar unas pocas que, aunque extrínsecas al desarrollo de los temas, pueden ser interesantes para un mayor florecimiento de Sto. Tomás en nuestra Patria:

1°. Resulta alentodora la comprobación de la solidez que entre nosotros ha alcanzado el pensamiento de Aristóteles y Sto. Tomás. La exposición de

los temas y el carácter de las discusiones han revelado un conocimiento directo, seguro y profundo de la respuesta que el Tomismo da a las cuestiones planteadas por el actual saber filosófico.

2º. Resulta asimismo alentador comprobar la irradiación de los principios del método y del saber de Sto. Tomás, que se ejerce en los principales centros del saber de la República, no sólo en los centros católicos, sino en todas las Universidades del país, a saber, Buenos Aires, La Plata, Córdoba, Tucumán, el Litoral y Cuyo.

3º. Debe llamarnos, sin embargo, a una seria reflexión el comprobar cómo las últimas generaciones de jóvenes no parecen prestar el suficiente interés a la formación filosófica en general, y al Tomismo en particular. Ello ha de requerir, sin duda, un nuevo esfuerzo por parte de los que de una u otra manera tienen la responsabilidad de su formación intelectual, a fin de que arbitren los medios necesarios para que el pensamiento del Angélico Doctor informe y oriente sus inteligencias.

4º. La Sociedad Tomista Argentina de Filosofía cree necesario recordar a las inteligencias católicas del país las palabras del Papa en la *Humani Generis:*

"Es pues, altamente deplorable que hoy día algunos desprecien una Filosofía que la Iglesia ha aceptado y aprobado y que imprudentemente la apelliden anticuada.... Y mientras desprecian esta filosofía, adoptan otras, antiguas o modernas, orientales u occidentales, de tal modo que parecen insinuar que cualquier filosofía o doctrina opinable, añadiéndole algunas correcciones, o complementos si fuese menester, puede compaginarse con el Dogma católico, lo cual ningún católico puede dudar ser del todo falso, principalmente cuando se trata de los falsos sistemas llamados inmanentismo o idealismo o materialismo, ya sea histórico ya dialéctico, o también existencialismo, tanto si defiende el ateísmo como si al menos impugna el valor del raciocinio metafísico".

5º. Por alentador que haya sido el resultado de estas Jornadas que esperamos, Dios mediante, poder repetir el año próximo, creemos que no hemos de llamarnos a engaño. Mucho queda por hacer. Es necesario profundizar en el conocimiento de los problemas y adelantarnos en las líneas directrices del pensamiento del Doctor Angélico, para que el saber filosófico tomista alcance entre nosotros el grado que posee en los países cultos.

ARGENTINA

El 11 de septiembre dejó de existir la Dra. Lidia Peradotto. Durante varios años enalteció la Cátedra de Lógica en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Ocupó su cátedra con la dignidad de su vida y de su saber. Dedicóse especialmente al estudio de la Lógica aristotélica, que conocía muy bien; y nos ha dejado entre otros trabajos, un libro sobre Logística.

Debemos señalar como un verdadero acontecimiento la traducción de la *Suma contra los Gentiles,* llevada a cabo por María M. Bergadá y bellamente editada en cuatro tomos por el "Club de Lectores" de Buenos Aires. La traducción, en general, es fiel. Algunas notas —como las del Capítulo 52 y 53 del Libro II— atentan evidentemente contra el sentido del texto y del

contexto del Angélico. Hubiese sido mejor dejar el texto limpio y traducir el "esse" por "existencia", que es el sentido que invariablemente tiene esa palabra en Santo Tomás. Además, y sin entrar a discutir la interpretación dada por el P. Quiles a los documentos pontificios —tan claros— sobre el Tomismo, nos parece por lo menos inoportuno discurrir sobre semejante tema en el Prólogo a una obra de esta índole; cabría sí en una revista.

En los días 25-28 de septiembre el Profesor Dr. Guido Soaje Ramos ha dado unas lecciones sobre el tema: *Algunos aspectos fundamentales de la noción de Ley en Suárez* en el Colegio de Estudios Universitarios (Buenos Aires). En la misma institución el Profesor Franz Kastberger dictó, el 18 de septiembre, una conferencia acerca de: *El problema físico-filosófico del átomo en la antigua filosofía hindú.*

El Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, ha publicado el número 2 de su *Revista de Filosofía* y anuncia para muy próximo el Número 3. En el mismo Instituto se dieron las siguientes conferencias:

5, 12 y 19 de Junio: *El aporte de la Estética a la Filosofía y a la Ciencia,* por el Profesor Dr. Jorge Attwell de Veyga.

6 y 13 de Agosto: *Los principios de la Física Aristotélico-tomista,* por el Dr. Benito Raffo-Magnasco.

29 de Agosto: *Leonardo y el Platonismo renacentista,* por el Dr. Rodolfo Agoglia.

26 de septiembre y 3, 10 y 24 de Octubre: *De las potencias intelectuales* (Cuestión 79 de la Summa Theologiae), por el Profesor Pbro. Guillermo Blanco.

En la Colección de Pedagogía y Filosofía que publica la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Cuyo, han aparecido: *Filosofía de la Estética* de Jaime María de Mahieu y *Esteban Echeverría y la Filosofía Política de la Generación de 1837,* de Plácido Alberto Horas. En esta misma Facultad (San Luis) el 29 de Septiembre pronunció dos conferencias el Cgo. Dr. Octavio N. Derisi: *La vida de la Persona y La esencia del conocimiento.* A ésta siguió un vivo coloquio sobre el tema.

En el Seminario Mayor San José de La Plata tuvo lugar el XVII Acto de Historia de la Filosofía a cargo de alumnos de los Cursos de Filosofía. Correspondió a este año el tema: *La Filosofía en la Enciclica "Humani Generis.*

En la Colección Politeia que distribuye la conocida Editorial Difusión, ha aparecido la importante obra del Dr. Arturo E. Sampay: *Introducción a la Teoría del Estado,* de la que próximamente se ocupará nuestra Revista.

El Cgo. Dr. Octavio N. Derisi, invitado por los Cursos de Filosofía Tomista de Tucumán, dictó en esta ciudad las siguientes conferencias: *Los principios fundamentales de la Pedagogía de Santo Tomás; Lo eterno y lo temporal en el Arte; La esencia de la poesía.* Además dió un cursillo en los mismos Cursos con los siguientes temas: *Esencia y grados del conocimiento; El problema crítico; La vida de la Voluntad; La libertad y su esencia.*

ALEMANIA

La editorial Herder de Alemania acaba de editar un denso fascículo extraordinario de su Herder-Korrespondenz bajo el epígrafe *La Editorial Her-*

der y la Vida católica 1801-1951. En él se analizan los importantes servicios prestados a la cultura y a la vida católicas por esta Editorial. El número y la calidad de las obras dadas a luz por la célebre casa Herder resulta impresionante. Puede decirse que toda la vida espiritual de 150 años está registrada en sus libros y publicaciones bajo el signo de la verdad.

AUSTRIA

El 14 de diciembre de 1950 fué inaugurado el nuevo *Instituto Psicológico* de la Universidad Católica de Salzburg. Su director es el Dr. Ildefenso Betschart.

BELGICA

Para Agosto de 1953 se realizará en Bruselas el XI Congreso de Filosofía. Se invita a los filósofos de los países a enviar sus comunicaciones. La dirección del Secretariado es:

Ch. Perelmann
32, Rue de la Pêcherie
Uccle Bruxelles.

La circular Nº. 1, remitida por el Secretariado, tiene un carácter consultivo en cuanto a las divisiones de la materia y a la enumeración de los temas concretos.

Los actos conmemorativos del Centenario del Cardenal Mercier se realizaron los días 10, 11 y 12 de Octubre. En la reunión del 10 de Octubre René Le Senne hizo una exposición de conjunto acerca de la obra realizada por el Cardenal Mercier y sus discípulos. En las jornadas del 11 y 12 se ocuparon de problemas de Epistemología el P. Morandini S. J., de Metafísica, A. Foret, de Cosmología, el P. Luyten O., P. de Psicología, Strasser, de Moral, E. De Bruyne, de Historia, el P. Chenu O. P.

BRASIL

En septiembre se ha fundado en Florianápolis, Capital del Estado de Santa Catalina, una Facultad de Filosofía. Su rector es el Dr. Enrique Fontes.

ESPAÑA

El Departamento de Psicología Experimental del Instituto "Luis Vives" de Filosofía, organizó un Curso de Primavera sobre *El estudio psicológico de la personalidad,* que se desarrolló 14 de Mayo - 1º de Junio de este año con la intervención de maestros españoles y extranjeros.

El Instituto "Luis Vives" de Filosofía anuncia para la primera quincena de Noviembre una Semana de Filosofía, con el siguiente tema: *La personalidad humana desde el punto de vista psicológico, sociológico, moral, pedagógico y metafísico.*

Del Instituto "Luis Vives" han aparecido las siguientes publicaciones: *Ser y Vida*, de José María Rubert Candau; *Filosofía y Vida*, de Juan Zaragüeta; *El Concepto de Naturaleza*, de R. Paniker.

El Consejo Superior de Investigaciones científicas ha publicado *Consideraciones sobre la Investigación científica*, de José M. Albareda Herrera, y *Ontología de la Existencia histórica*, de Antonio Millán Puelles.

FRANCIA

El 4 de septiembre falleció en Aix-les-Bains el conocido filósofo dominico Stanislas Gillet, bien conocido y estimado en nuestro país por sus escritos y las conferencias que dictara en 1924. El año 1946, al acabar de cumplir su período de General de la Orden de Predicadores, fué elevado por Pío XII a la dignidad episcopal con el título de Arzobispo de Nicea.

Acaba de fallecer el filósofo francés Louis Lavelle. Nuestra Revista se ocupará próximamente de esta prestigiosa figura de la Filosofía actual. Hacía poco había aparecido el tomo I de su *Traité des Valeurs*, en la colección "Logos".

En la colección "Philosophie de l'Esprit" acaba de aparecer *Le mystère de l'être*, dos volúmenes que reunen trabajos de Gabriel Marcel bajo los subtítulos: *Réflection et Mystère* y *Foi et Réalité*.

ITALIA

El número 6 de la revista *Humanitas* (Morcelliana) ha sido dedicado al estudio de *Los problemas de la ciencia*. Su contenido es el siguiente: Paolo Straneo: La relatività della fisica e la sua equa ripercussione filosofica; Valerio Tonini: Fisica moderna e gnoseología tomista: Mario Gliozzi: La fisica di Descartes; Cornelio L. Saqui: L'universo elettromagnetico; Piero Leonardi: Moderne vedute sul problema dell'evoluzione.

Acerca del *Coloquio Internacional de Fenomenología* tenido en Bruselas (12-14 de Abril de 1051) informa Sofía Vanni Rovighi en *Rivista de Filosofía Neo-Scolastica*, fascículo tercero, pág. 243-248.

En la colección de Historia de la filosofía *Il pensiero antico*, que dirige Carmelo Ottaviano ha aparecido: *I problema fondamentali della filosofía di Platone*, de Carmelo Librizzi. La misma Editorial ha publicado: *Motivi Plotiniani*, de Carlo Giacon.

PORTUGAL

La Revista Portuguesa de Filosofía ha dedicado el fascículo II del Tomo VII, al estudio de la personalidad de *Francisco Sanches*, en el cuarto centenario de su nacimiento.

INDICE DEL TOMO SEXTO

La Dirección	*Filosofía y originalidad*	3
	En el quinto aniversario de SAPIENTIA...	83
	Del autonomismo trascendental al amoralismo actual	163
	En el centenario del Cardenal Desiderio Mercier	243

ARTICULOS

Andre Marc	*La idea de posible y el sentido de la existencia*	10
Octavio N. Derisi	*Carácter existencial de la demostración de la existencia de Dios*	27
Raymundo Paniker	*La naturaleza en la ciencia físico-matemática*	36
F. J. Thonnard	*Razones seminales y formas substanciales*	47 y 272
J. M. Ojea Quintana	*Introducción al iusnaturalismo moderno*	88
Benito Pruche	*¿Es ateo el existencialismo?*	109
B. Raffo-Magnasco	*Primera determinación del concepto de bien común en el pensamiento político de Santo Tomás*	117 y 192
Humberto A. Padovani	*Nuevo espiritualismo y metafísica clásica*	172
Jose Sanabria	*Aproximación a la muerte*	207
L. de Raeymaeker	*La actitud del Cardenal Mercier en materia de investigación filosófica*	250
F. J. von Rintelen	*El fundamento metafísico de la noción de bien*	275

NOTAS Y COMENTARIOS

Felix de Viana	*Ser y hacer*	58
Charles de Koninck	*La tiranía de la vista*	65
Octavio N. Derisi	*Cristianismo y humanismo*	135
Octavio N. Derisi	*Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía*	140
M. N. Torres	*En torno a la filosofía argentina actual*	143
Gustavo Ponferrada	*La enseñanza de la Metafísica*	222
Horacio Godoy	*La Filosofía soviética*	286

EDUARDO PIRONIO — *La Historia de la Filosofía de Sciacca* 294

BIBLIOGRAFIA

OLSEN GHIRARDI — *La individualidad del corpúsculo* (A. Quarracino) 73

GUSTAVE THIBON — *El pan de cada día* (J. E. Bolzán) 74

BENOIT PRUCHE — *Existentialisme et acte d'être* (J. N. J.) 77

AGOSTINO GEMELLI Y GIORGIO ZUNINI — *Introduzione alla psicologia* (G. Blanco) 78

MARIANO DEANDREA O. P. — *Praelectiones metaphysicae iuxta principia D. Thomae* (O. N. Derisi) 146

OCTAVIO N. DERISI — *La persona: su esencia, su vida, su mundo* (A. Quarracino) 149

H. TERRIER — *Le transformisme et la pensée catholique* (J. V. V.) 152

REGIS JOLIVET — *Le problème de la mort chez Martin Heidegger et J. P. Sartre* (Juan A. González) 230

R. GARRIGOU-LAGRANGE — *La synthèse Thomiste* (Gustavo Ponferrada) 232

ISTITUTI DE STUDI FILOSOFICI — *Bibliografia filosofica italiana* (O. N. Derisi) 234

HENRI DE LUBAC — *El drama del humanismo ateo* (Lilia Cristina Ceppi) 235

LOUIS M. REGIS O. P. — *L'Odysée de la metaphysique* (Octavio N. Derisi) 238

ETIENNE GILSON — *El ser y la esencia* (Octavio N. Derisi) 240

MARÍA ALBERTA LUCKER — *Meister Eckhar und die Devotio Moderna* (G. Soaje Ramos) 30

ROMÁN PERPIÑA — *Ta pros ti: Fundamento de la economía* (O. L. A.) 305

MICHELE F. SCIACCA — *La Iglesia y la civilización moderna* (J. E. Bolzán) 306

J. B. PIOBETTA — *Les institutions universitaires* (Gustavo Ponferrada) 307

JOS. DE VRIES — *Lógica* (J. B. S.) 307

LOUIS JUGNET — *Rudolf Allers ou l'anti-Freud* (G. Blanco) . 309

CRONICA ..... 158 y 313

LIBROS RECIBIDOS 79

LIBRERIA DEL TEMPLE

S. R. L. - Capital $ 40.000

VIAMONTE 525 (31 - Retiro - 2359) BUENOS AIRES

Solicite nuestras listas de novedades, de los temas que le interesen, en castellano, francés, griego y latín.

Excelente surtido de artículos de Papelería

EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

ULTIMAS NOVEDADES

SIGNIFICADO DEL ATEISMO CONTEMPORANEO (J. Maritain) ..... $ 3.50
CRITICA DE ASIA SOBRE EL CRISTIANISMO DEL OCCIDENTE (Thomas Ohm, OSB) ..... $ 10.—
LA IGLESIA PRIMITIVA Y EL CATOLICISMO (Mons. P. Batiffol) ..... $ 25.—
TRATAMIENTO PASTORAL DE LOS NEUROTICOS (Mons. Brenninckmeyer) .. $ 10.—
EL PROCESO DEL ARTE (S. Fumet) Edición corregida por el Autor ..... $ 10.—

DE PROXIMA APARICION

RAZON Y RAZONES (Jacques Maritain) — OFENSIVAS BIOLOGICAS CONTRA LA PERSONA (Dr. R. Biot). AL SERVICIO DE LA PERSONA HUMANA (Dr. R. Biot). Guía moral profesional para enfermeras y asistentas sociales.

DE NUESTRO CATALOGO

EL REALISMO DEL PRINCIPIO DE FINALIDAD (R. Garrigou-Lagrange) ..... $ 22.—
EL METODO PSICOANALITICO Y LA DOCTRINA FREUDIANA (R. Dalbiez) 2 vols. ..... $ 65.—
LA PERSONA Y EL BIEN COMUN (J. Maritain) ..... $ 6.—
BREVE TRATADO ACERCA DE LA EXISTENCIA Y DE LO EXISTENTE (J. Maritain) ..... $ 10.—
LA CIENCIA DEL CARACTER. La obra de L. Klages (G. Thibon) ..... $ 9.—
CURSUS PHILOSOPHIAE (C. Boyer) 2 vols. ..... $ 60.—

★

SOLICITE CATALOGOS Y BOLETIN INFORMATIVO

CASILLA DE CORREO 3134 **T. E.: 31 - 9339**

BUENOS AIRES

EDITORIAL YERBA BUENA

Presenta en su colección CLASICOS DE OCCIDENTE

LA RAZON Y LA FE

(Fides quærens intellectum)

Célebres opúsculos de la filosofía medieval por San Anselmo de Canterbury, traducción, introducción y notas de Roger P. Labrousse.

Contiene la primera expresión acabada de la prueba **a priori** *de la existencia de Dios. La historia posterior de esta prueba a través de* Santo Tomás, Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. ***Este volumen contiene también la objección de Gaunilo, contemporáneo de San Anselmo y su respuesta.***

PRESENTACION CORRIENTE $ 5 - PRESENTACION ECONOMICA $ 3

Adquiéralos en las buenas librerías y en los Talleres Gráficos

DANTE OLIVA

Calle 13 - 780 - La Plata - República Argentina

CERERIA

LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA
LITURGICA Y DE ESTEARINA
—— PARA IGLESIAS ——

Piedras 515 — U. T. 34 - 1798
BUENOS AIRES

PAMPA

BIMESTRAL ARGENTINO de CULTURA

Número suelto $ 1.—
Suscrip. Anual $ 6.—

RIOJA 550 **ROSARIO**

CAMISAS DE HOMBRE

PATENTE 15444

SI USTED ES hombre práctico...

Use Camisas con Mangas Graduables

PATENTE 15.444

Costoya y Cía.

Chacabuco 95
U.T. 34, Def. 0959
Buenos Aires

REVISTA BIBLICA

DIRIGIDA POR
MONS. Dr. JUAN STRAUBINGER,
Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Arquidiocesano de La Plata.
Revista única en su género; útil a los laicos que deseen conocer y apreciar la Sgda. Escritura, y a los Sacerdotes para la predicación y el estudio de la Biblia.
SUSCRIBASE EN EL SEMINARIO ARQUIDIOCESANO SAN JOSE, DE LA PLATA.

$ 10.— por año

Alivie la carga!

Es grande la capacidad de producción de las usinas eléctricas! Pero las industrias, el comercio y la población del Gran Buenos Aires crecen rápidamente y necesitan cada vez más electricidad. Sus requerimientos han aumentado en forma extraordinaria la "carga" sobre nuestras redes.

Hacemos lo posible por ampliar la maquinaria en nuestras usinas. Mientras tanto, urge aliviar la "carga", a fin de que cada consumidor encuentre a su disposición la corriente eléctrica cuando le sea indispensable.

Ayude usted también a aliviar la "carga"! Reduzca su consumo de electricidad, sobre todo de 8 a 11,30 y durante las últimas horas de la tarde.

EXCELSIOR

CADE

COMPAÑIA ARGENTINA DE ELECTRICIDAD S. A.

De Informaciones

SUBSECRETARIA DE INFORMACIO

Dirección

DIRECCI

Data

PLAN TRIENAL DE LA P

El Plan Trienal de Trabajos Públicos de la Provincia de Buenos Aires, correspondiente al trienio 1947-49, condensa la apreciación exacta de las necesidades de los habitantes y el estudio exhaustivo de problemas sociales y económicos. La Provincia de Buenos Aires reclama para sus ricas regiones numerosísimas obras, y en ello se fundamentan las leyes estructuradas por el respectivo ministerio, médula de una vasta y enjundiosa concepción que traza normas rectoras en el trabajo de la comunidad y para la útil inversión de los caudales públicos.

Escuelas, hospitales, líneas férreas, asilos, caminos, ceródromos, puentes, frigoríficos, mataderos, comisarías, barrios obreros, desagües y una serie extraordinaria de construcciones públicas de toda índole constituyen una mera síntesis de lo esencial del citado Plan General de Obras.

Tiéndese así a robustecer las bases de la economía y favorecer el desarrollo de la vida social, creando nuevos centros de población e infundiendo a la industria y al comercio los elementos que puedan promover una fecunda laboriosidad. La importancia de la labor emprendida escapa a todo antecedente, y debe agregarse que es, tal como lo expresara el gobernador, Coronel Domingo A. Mercante, el reflejo auténtico de la voluntad realizadora de un gobierno que aspira al bienestar de sus habitantes.

CONSTRUCCION DE VIVIENDAS.

Reviste caracteres notables la forma en que se ha encarado el problema de la vivienda, agudizado en los últimos tiempos por factores que son del dominio público. El volumen de las obras proyectadas representa un esfuerzo singular para resolver una situación impostergable y que urgía una rápida e integral solución. Es así como se planearon en alto número de lo que se ha dado en llamar Barrios Obreros, conjunto de viviendas económicas a levantarse en todos los partidos de la Provincia de Buenos Aires, habiéndose previsto para las mismas un total de mil millones de pesos, aproximadamente. Cada grupo de estas viviendas para obreros ofrece una serie, de características que dan al barrio una fisonomía llamativa, susceptible de futuros trabajos de embellecimiento, puesto que en los planos respectivos se preven lugares abiertos para la construcción de pequeños parques, ramblas, jardines, etc.

Por su magnitud destácase como obra de gran significación social el Barrio Obrero de Berisso, en el partido de La Plata. Favorécese a una densa y populosa masa obrera donde enormes contingentes de trabajadores están al servicio de importantes industrias. La construcción se efectúa sobre una superficie de más de 120 hectáreas, y el número de viviendas asciende a más de mil. De acuerdo con el plan concebido se ha destinado para el emplazamiento de las viviendas económicas, en la zona denominada "Villa Independencia", hasta la suma de diez millones de pesos, construyéndose casas de dos y cinco ambientes que arraigarán unas cinco o seis mil personas.

CAMINOS Y PUENTES.

En la vida de un país las vías de comunicación tienen importancia primordial porque llevan consigo el progreso, el florecimiento de poblaciones, y contribuyen a imprimir trascendente ritmo a la actividad en todos sus órdenes. Con este criterio es que el Poder Ejecutivo de la Provincia de Buenos Aires ha encarado el plan vial, vasto programa que contempla la construcción de una serie de caminos de importancia vital para la economía provincial. Dentro de esta labor, que compete específicamente a la Dirección de Vialidad, sobresalen importantes obras, algunas de las cuales, como la construcción del Viaducto "Sarandí", alcanzan gran magnitud. En efecto, esta obra en cuya realización se invertirán más de cincuenta millones de pesos, habrá de poner término a la dilación que sufre el tránsito entre la metrópoli y

populosas zonas adyacentes. La longitud del Viaducto ferroviario alcanza a 2.500 metros, siendo su construcción íntegramente de hormigón armado. En su desarrollo salva en su alto nivel numerosas calles con puentes de 50 metros de extensión en tres tramos y uno central de 20 metros.

OBRAS SANITARIAS.

En un todo concordante con las nuevas concepciones de la ingeniería sanitaria, la Dirección que tiene a su cargo la construcción de obras sanitarias ha programado un vasto plan que tiene ya plena ejecución en el territorio bonaerense. Esta acción ha permitido que poblaciones importantes de la Provincia vean concretadas sus legítima aspiraciones al poseer al fin las instalaciones sanitarias adecuadas a la importancia de tales cntros poblados.

De entre todas las obras proyectadas en este aspecto destácase por su extraordinaria importancia para la solución definitiva de un viejo problema que aqueja a la población de la ciudad de La Plata la toma de agua del Río de la Plata, en las playas conocidas con el nombre de Punta Lara.

LA SALUD PUBLICA.

Al estructurar el plan de construcciones sanitarias se tuvieron en cuenta diversos elementos de juicio, con una copiosa información estadística de las condiciones económico-sociales de las zonas de influencia para los establecimientos proyectados, de la distribución geográfica y medios de comunicación para los núcleos poblados y posibilidades técnico-científicas ambientales. La ponderación matemática de los distintos fenómenos que condicionan todas esas necesidades, ha sido la vía principal para evidenciar la real situación por la que pasaba la Provincia en cuanto a sanidad se refiere y arbitrar con el máximo de exactitud, la solución radical de los problemas que ella plantea.

El plan sanitario comprende la construcción de hospitales policlínicos, unidades sanitarias, centros de higiene materno-infantil, dispensarios polivalentes, salas de primeros auxilios, etc.

OTROS ASPECTOS.

En materia de desagües ya sea urbanos o rurales, es amplia la labor emprendida. Entre los primeros merecen apuntarse los trabajos que se realizan en la localidad de Avellaneda, obra que comprende la construcción de cuatro colectores que insumirán en total la inversión de más de 25 millones de pesos. Igualmente importantes son los desagües urbanos en la ciudad de San Martín y Junín. En cuanto a los desagües rurales se han proyectado trabajos cuya importancia se pone de manifiesto en cuanto que los mismos solucionarán el grave problema de las inundaciones en una extensa y rica zona de la Provincia. La construcción del gran colector, pronto a licitarse, es el trabajo de mayor significación en este aspecto. No puede dejar de mencionarse por su importacia la canalización de los arroyos Napostá Grande y Maldonado en Bahía Blanca por cerca de diez millones de pesos, la canalización de la Cañada de Chivilcoy ($ 3.441.831.02) y la del río Salado.

También en materia aeronátuica se ha estado activo en el planteamiento tendiente a proveer a la Provincia de los elementos correspondientes. El propósito inmediato que se persigue en ese orden de cosas es el de dotar a las distintas zonas de campos de aterrizaje para el transporte de empresas comerciales.

Finalmente, se han tendido importantes líneas férreas, tales como la que une las localidades de Olavarría-Loma Negra, trabajándose en la construcción del ramal Azul-Teniente Coronel Miñana y el de Olavarría-Bolívar-Pehuajó.

Ministerio De Educacion De
Ministerio de Educación

LEY NUMERO 5.594 Y RESOLUCION S

EL SENADO Y CAMARA DE DIPUTADOS DE LA PROVINCIA

DE BUENOS AIRES SANCIONAN CON FUERZA DE LEY:

Artículo 1º. — El Ministerio de Educación arbitrará las medidas necesarias para publicar, con las características y bajo las condiciones que sus organismos técnicos determinen, las obras de carácter científico, artístico, de imaginación en verso o prosa, ensayos, etcétera, inéditos o no y, en general, aquellos trabajos que hayan sido objeto de distinciones especiales en concursos organizados por el Gobierno de la Provincia de Buenos Aires, y los que por su índole contribuyan a otorgar un sentido peculiar a nuestra cultura, como aporte genuinamente argentino al pensamiento y a la ciencia universales.

Artículo 2º. — A los fines de lo dispuesto en el artículo anterior, facúltase al Poder Ejecutivo para suscribir directamente convenios con editoriales de acreditada responsabilidad y prestigio, y a establecer los precios y formas de venta de las publicaciones y participación de los autores con el mínimo que establece la ley nacional Nº 11.723.

Artículo 3º. — Los fondos que en la Ley Anual de Presupuesto se destinen a publicaciones, impresiones, etc., podrán ser aplicados a los fines previstos en la presente.

Artículo 4º. — Comuníquese al Poder Ejecutivo.

Dada en la Sala de Sesiones de la Honorable Legislatura de la Provincia de Beunos Aires, en la ciudad de La Plata, a los veintinueve días del mes de agosto del Año del Libertador General San Martín, mil novecientos cincuenta.

Mario Goizueta, — **José L. Passerini,**

Dionisio Ondarra. — **Alfredo Panelli.**

Secretario de la C. de D. — Secretario del Senado

"AÑO DEL LIBERTADOR GENERAL SAN MARTIN"

La Plata, 4 de diciembre de 1950.

Visto lo dispuesto en el artículo 1º. de la ley número 5.594 y,

CONSIDERANDO:

Que las facultades establecidas en el mismo en cuanto al Ministerio de Educación, se extienden a la organización total y al arbitrio de las medidas necesarias para llevar a cabo las publicaciones a que se refiere dicha ley, una vez cumplido el requisito del convenio previsto en el artículo 2º;

Que es propósito de este Departamento promover y estimular la labor creadora de los escritores noveles de la Provincia:

La Primera
Provincia de Buenos Aires
Concurso

NCURSO PARA ESCRITORES NOVELES

POR ELLO,

EL MINISTRO DE EDUCACION

RESUELVE:

1º. — Llamar a Concurso desde el 31 de diciembre próximo hasta el 30 de abril del año 1951 a los escritores noveles inéditos o que hayan publicado un solo libro, que comprenderá las siguientes secciones y subsecciones:

I) Prosa: a) novela; b) cuento; c) ensayo.
II) Poesía.

2º. — Podrán presentarse a dicho Concurso los escritores que, reuniendo las condiciones del apartado primero, sean nativos de la Provincia, o tengan en ella una residencia no inferior a dos años.

3º. — Los originales deberán presentarse en la Subsecretaría de Cultura, durante el término establecido en el apartado primero, en cinco ejemplares escritos a máquina, sin firma, acompañados de un sobre que contendrá en el exterior, el título del trabajo y la sección y subsección, y en el interior, el nombre y domicilio del autor, no pudiendo exceder los mismos, que estarán mecanografiados a dos tramos en hojas de tamaño oficio, de 150 páginas los que correspondan a prosa y de 50 páginas los de poesía.

4º. — Institúyese como único premio para cada sección y subsección, la publicación de las obras cuya venta estará a cargo de este Departamento, como asimismo la liquidación de los derechos de autor, conforme a las disposiciones de la ley nacional número 11.723. Los libros premiados no podrán reeditarse por el autor, hasta pasados cinco años de su publicación por el Ministerio, salvo autorización expresa.

5º. — Además de las secciones establecidas en el apartado primero, inclúyese un premio que consistirá en la publicación de la mejor obra en prosa o en verso presentada a este Concurso, referida al ambiente, tipos, personajes, costumbres y leyendas de la Provincia de Buenos Aires, conforme a los términos del apartado cuarto. Exclúyense de lo dispuesto en este apartado, las obras premiadas en las restantes secciones.

6º. — El discernimiento de los premios estará a cargo de un Jurado, integrado por el Ministro de Educación, por el Jefe del Departamento de Publicaciones y por un representante de la Sociedad de Escritores de la Provincia de Buenos Aires, a cuyo efecto se librará nota de estilo solicitando su designación.

7º. — El Jurado podrá recomendar a este Departamento, la publicación de hasta tres obras más en cada sección y subsección.

8º. — El Jurado deberá dictaminar dentro de un plazo no mayor de dos meses a partir de la fecha del Concurso, y su decisión será inapelable.

9º. — A los efectos de la calificación de inédito, no se tendrán en cuenta las publicaciones fragmentarias o aisladas en diarios, revistas o ediciones fuera del comercio.

10º. — La Oficina de Publicaciones procederá a calcular el costo aproximado que demandará la realización del Concurso instituído, a fin de que la Dirección de Administración proceda a efectuar la imputación preventiva correspondiente.

11º. — Comuníquese a quienes corresponda.

JULIO CESAR AVANZA,
Ministro de Educación.

RESOLUCION Nº. 5.139.

Artículos Finos

PARA REGALOS

Magníficas colecciones de objetos útiles, finos y elegantes para obsequio. Juegos escritorio, carteras, billeteras, papel carta, etc.

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECTOR: Monseñor Dr. Enrique Rau

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año

Suscripción anual: $ 30.—. — Número suelto: $ 8.—

Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

LA PLATA (Argentina).

Obras en venta en la Administración de "SAPIENTIA"

Raimundo Paniker: — "F. H. Jacobi y la Filosofía del Sentimiento" ..... $ 3.—

Guillermo Blanco: — "El concepto de pasión en Santo Tomás" ..... " 1.—

Octavio N. Derisi: — "Filosofía Moderna y Filosofía Tomista", 2ª. ed., I. t. " 12.—

II. tomo ..... " 12.—

—"Los fundamentos Metafísicos del orden moral".

Ya apareció segunda edición corregida y notablemente aumentada, publicada por el Instituto "Luis Vives", de Filosofía de Madrid.

—"Lo eterno y lo temporal en el arte" (Agotado) ..... " ——

—"La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás" ..... " 12.—

—"Concepto de la Filosofía cristiana" (3ª millar) ..... " 3.—

—"La Psicastenia" ..... " 1.—

—"Ante una nueva edad" ..... " 1.—

—"Esbozo de una Epistemología tomista" ..... " 3.—

—"La Filosofía del Espíritu de Benedetto Croce" ..... " 8.—

—"Las dimensiones de la persona y el ámbito de la cultura" ..... " 3.—

—"El Arte cristiano" ..... " 3.—

Grabmann-Derisi: — "La doctrina espiritual de Santo Tomás de Aquino" .. " 8.—

—"La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino" ..... " 5.—

N. B.: A los suscriptores de SAPIENTIA se les hará un descuento del 15 o/o, y no se les cobrará el gasto de envío.

Dirección: Seminario Mayor "San José" - 24 - 65 y 66 LA PLATA, F. C. Nac. G. R.

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION:	Revista SAPIENTIA *Seminario Mayor San José* *24-65 y 66 - La Plata F.C.R.* *REPUBLICA ARGENTINA*
REPRESENTANTE EN BUENOS AIRES:	*Sr. Enrique M. Lagos* *Grupo de Editoriales Católicas* *Viamonte 525 - Buenos Aires*
PRECIO DE SUSCRIPCION	*Un año: . . . . 30 pesos* *Número suelto: 8 pesos* *Ext. un año: 4 dólares*

Esta revista no mantiene correspondencia sobre las colaboraciones no solicitadas ni devuelve los originales, ni publica sino artículos enviados por sus propios autores.

Con las licencias necesarias

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual Nº 327278

DANTE OLIVA
13 - 780 - LA PLATA

CORREO ARGENTINO LA PLATA
TARIFA REDUCIDA
Concesión Núm. 3971

$ 8.- m/n.

C51